Orbis Biblicus et Orientalis 227

Henrike Frey-Anthes

Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger

Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

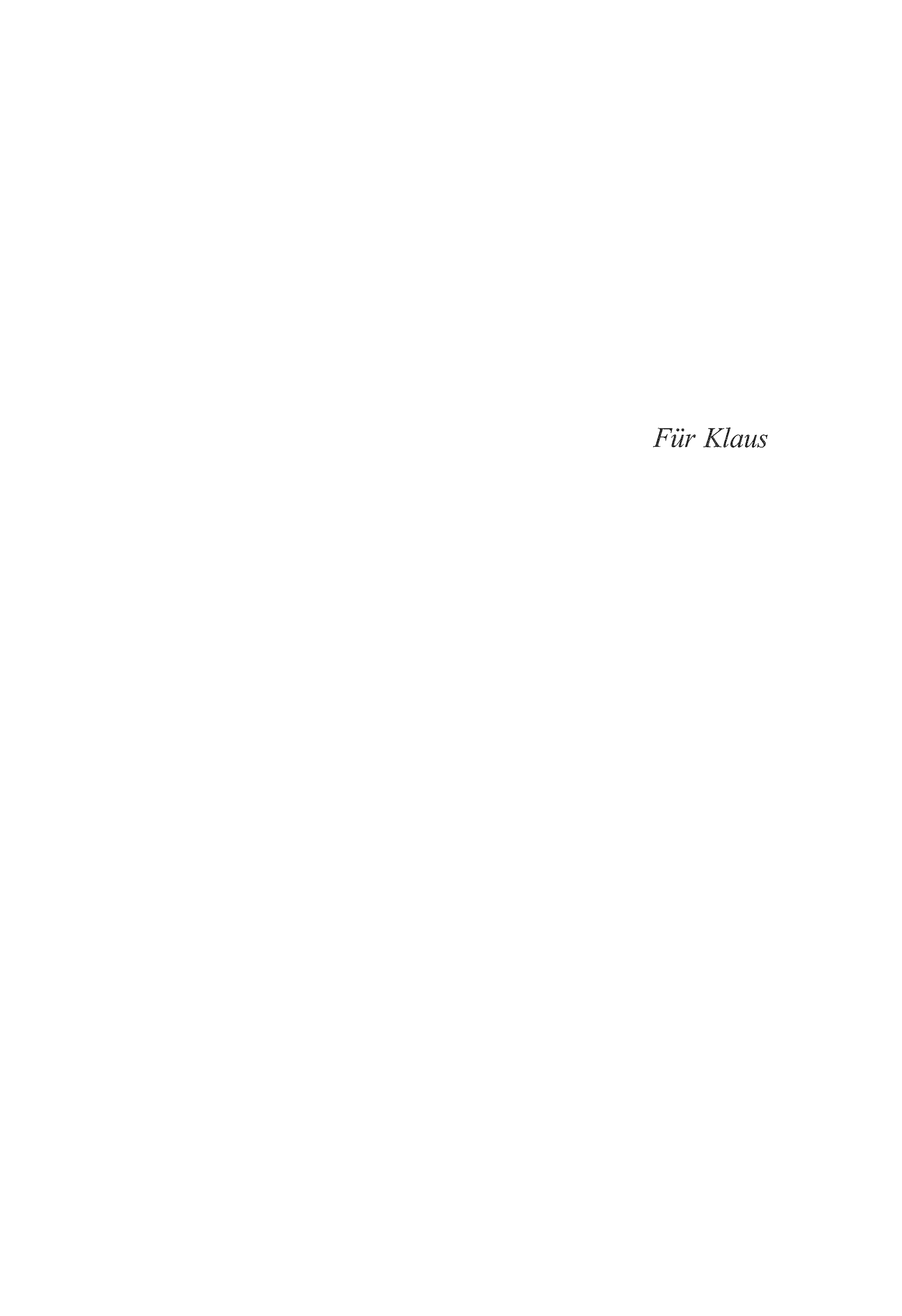
Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Gesamtkatalog auf Internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Die Inhaltseiten wurden von der Autorin als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN: 978-3-7278-1591-1 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-53027-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)



Für Klaus

Inhalt

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2006 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen und für den Druck leicht überarbeitet. Viele Menschen haben mich auf dem Weg ihrer Entstehtung begleitet. Ihnen gebührt an dieser Stelle mein Dank.
Zuerst möchte ich meine Eltern nennen, die mich in meinem Studium in jeglicher Hinsicht unterstützt und mich zur wissenschaftlichen Arbeit ermutigt haben. Daneben danke ich den vielen Freundinnen und Freunden, die mich durch tatkräftige Hilfe, Gespräche und Kommentare begleitet haben, und die ich an dieser Stelle nicht alle nennen kann.
Prof. Dr. Klaus Koenen (Köln) und Prof. Dr. Udo Rüterswörden (Bonn) haben die Gutachten im Rahmen des Promotionsverfahrens erstellt. Herrn Rüterswörden, dem ich für kritische Rückmeldungen dankbar bin, Herrn Prof. Dr. Josef Fabry und Prof. Dr. Lothar Hossfeld danke ich für die Möglichkeit, im ökumenischen Oberseminar der Universität Bonn immer wieder Teile der Arbeit vorstellen zu dürfen und so wertvolle Anregungen zu erhalten. Ebenso danke ich Prof. Dr. Christian Frevel, PD Dr. Sebastian Graetz, PD Dr. Michael Konkel, Dr. Johannes Schnocks und den übrigen Teilnehmenden des „Studienkreises des alttestamentlich-akademischen Nachwuchses“ sowie Dr. Valentin Fabrega für wichtige Hinweise und Diskussionen.
Für die kritische Durchsicht des Manuskripts und ein sehr anregendes Wochenende in Fribourg bin ich Herrn Prof. Dr. Othmar Keel zu Dank verpflichtet, ihm und Herrn Prof. Dr. Christoph Uehlinger für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ und die Betreuung der Drucklegung.
Die Calwer Verlaggstiftung und die Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim an der Ruhr haben den Druck durch einen beachtlichen Zuschuss ermöglicht, ebenso danke ich der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für ihre finanzielle Unterstützung.
Ganz besonderer Dank, der den Rahmen eines Vorwortes sprengt, gilt Prof. Dr. Klaus Koenen. Ihm habe ich zu verdanken, dass ich als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Köln arbeiten und in diesem Rahmen meine Dissertation verfassen durfte. Er hat die Entstehung der Arbeit nicht nur dadurch ermöglicht, dass er mir größte Freiheit an Raum und Zeit für eigene Ideen gewährt hat, sondern auch dadurch, dass er stets als Gesprächspartner für Fragen und Probleme zur Verfügung stand. Auch bei meinen Lehrveranstaltungen hat er mich in jeder Hinsicht unterstützt und begleitet.
Mein größter Dank aber gilt meinem Mann, der als Gesprächspartner und kritischer Korrekturleser ebenso zum Gelingen der Arbeit beigetragen hat wie durch all' die alltäglichen kleinen und großen Dinge, mit denen er mir den Rücken zum Arbeiten freigehalten hat. Ihm widme ich daher diese Studie.

1 Einleitung

Dass es einen Glauben Dämonen zu allen Zeiten in allen Kulturen gegeben hat und gibt, darüber scheint bei den Forschenden nahezu Einigkeit zu herrschen. Diese Prämisse ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Vielmehr untersteht der Dämonenbegriff einer differenzierten Entwicklung innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte: Das Lexem δαίμων – für das es in den semitischen Sprachen kein begriffliches Äquivalent gibt[1] – entstammt der griechischen Philosophie und hält von dort aus seinen begrifflichen Einzug in Judentum und Christentum. Erst dort entwickelt sich im Monotheismus ein Dualismus, der die „Engel" als gute himmlische Wesen den als böse gekennzeichneten „Dämonen" und Helfern des Satans gegenüberstellt. Trotzdem ist die Auslegung alttestamentlicher Texte einerseits durch die negative Bestimmung des Begriffs „Dämon" geprägt, auch wenn die behandelten Texte in einem nicht-monotheistischen Kontext entstanden sind. Gleichzeitig werden andererseits in der Forschungsliteratur unter dem Begriff „Dämonen" sehr vielfältige und divergente Phänomene und Begriffe gefasst: Götter und Dämonen werden aus der Umwelt Israels übernommen, integriert (Azazel, Lilit, Ašmodai), als Werkzeuge Jahwes instrumentalisiert (Vernichterengel) bis hin zu der Ausbildung eines Gegenspielers Gottes (Satan) oder depotenziert (Rešep) bzw. durch Fremdgötterpolemik diffamiert (*šēdîm*). Dämonen (*ṣijjîm*, *ᵓijjîm*, *śᵉᶜîrîm*) und als dämonisch qualifizierte Tiere[2] bevölkern Trümmer und Wüste und dienen als Bild für Zerstörung. Auch Chaosmächte werden bisweilen als dämonisch bezeichnet. Dämonen werden an Lebensübergängen und Grenzen verortet und im Rahmen apotropäischer Rituale bekämpft.[3] Toten- und Unterweltsgeister, die als Grenzgänger und Zwischenwesen agieren, können als Dämonen bezeichnet werden. Im Vergleich mit Mesopotamien werden in der Psalmenliteratur (Ps 91) Überreste einer Krankheitsdämonologie vermutet (Deber und Qeṭeb).[4] Besonders ein-

---

[1] Erst im rabbinischen Judentum wird das Wort *šd* zu einer dem christlichen Gebrauch des Begriffs „Dämon" äquivalenten Bezeichnung.

[2] So die Schlange in Gen 3 (vgl. Num 21,4-9; Jer 8,17; Ps 58,5; Koh 10,11; Jes 30,6; Dtn 8,15), der Hund (Ps 22,17.21; Ps 59,7.15f.), der Löwe (Ps 22,14.22; Ps 91,13), der Stier (Ps 22,13.22), vielleicht auch der Blutegel (?) in Spr 30,15.

[3] Vgl. Gen 4,7; Ex 4,24-26; Ex 12,21-23; Gen 32,25-30; Zeph 1,9; 1Sam 5,5.

[4] Vgl. *Bertholet*, 1910, 1217-1224; *Bardtke*, 1956, 833f.; *Barton*, ⁴1959, 594-601; *Gaster*, 1962, 817-822; *Wanke*, 1971, 275-277; *Colpe*, 1976b, 579-585; *Long*, 1987, 282-288.284-286; *Görg*, ⁴1999, 535f.; *Fabry*, 2003, 270f. *Jirku*, 1963, 194f., teilt die „bösen Geister" wie folgt in Dämonengruppen ein: Krankheitsdämonen (Ps 91,6; 2Kön 4,18ff.; Lev 15,12), Dämonen Besessener (2Kön 2,16; 1Sam 16,14-23; 18,10; Num 5,14), Dämonen an Türen (Zeph 1,9; 1Sam 5,5; Ex 28,33ff.), Dämonen der Wüste (Jes 13,21. 34,14), Dämonen in Tieren (Gen 3; Ex 21,28ff.), Totengeister (Num 19,11ff.; Dtn 21,22). Dies wird ergänzt durch eine Auflistung verschiedenster Abwehrmechanismen: Bilder (1Sam 6,4ff.; Num 21,6ff.), Amulette (Ri 8,26; Jes 3,19), blaue Farbe (Ex 26,3f.; Num 15,38), Glocken (Ex 28,33ff.), Ysop (Num 19,9f.), Opferkult.

drücklich für die gegenwärtige Forschung zeigt das *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* ([2]1999), dass eine Vielfalt an Phänomenen unter dem Wort „Dämon" gefasst wird, ohne dass eine eindeutige Definition vorliegt, was unter dem Begriff zu verstehen sei.
Es stellt sich also *zum einen* die Frage: Ist das, was mit dem griechischen Begriff δαίμων bezeichnet wird sowie dessen Integration in die jüdisch-christliche Vorstellung von „Dämonen" auf die Texte des Alten Testaments und auf die Ikonographie Syrien-Palästinas übertragbar? Und *zum anderen*: Bietet es ein hilfreiches Kriterium, um diese Texte und Bilder besser zu verstehen? Um sich diesen Fragen zu nähern, soll zunächst ein Überblick über die Geschichte des Begriffs „Dämon" sowie seine Bewertung in der alttestamentlichen Forschung gegeben werden. Unter Darstellung der verschiedenen Zugangsweisen zu dem Begriff soll anschließend die Breite der verschiedenen Aspekte des Begriffs „Dämon" herausgearbeitet werden, um auf dieser Grundlage die alttestamentlichen Texte und syrisch-palästinische Glyptik zu untersuchen.

1.1 Der Begriff „Dämon"

1.1.1 Zur Begriffsgeschichte des Wortes „Dämon"

Die Etymologie des Begriffs δαίμων ist unsicher.[5] Zwei Ableitungen werden vorgeschlagen: Meist wird das Wort δαίμων von δαίω bzw. δαίομαι „teilen, verteilen, zuteilen" abgeleitet und der δαίμων dann im Sinne eines „Schicksal-Zuteilers" interpretiert.[6] Demgegenüber wird von *Nilsson* herausgehoben, dass δαίομαι nicht die Bedeutung „*zu*teilen" habe, sondern „*auseinander*teilen"[7] bedeute, so dass der δαίμων als ein „Leichen-fresser" fungieren kann. Eine andere Herleitung verbindet δαίμων mit δαήμων „kundig", „einsichtsvoll".[8] Bereits innerhalb der griechischen Philosophie und Literatur verfügt das Lexem über eine Fülle von Bedeutungen.[9] *Homer* und *Hesiod* legen die wichtigsten Bedeutungslinien an, die im – alle folgenden griechischen Dämonologien prägenden – platonischen Dämonenbegriff zusammenfließen: *Homer* (*Ilias* 15,418.467; 19,188 u.a.) wertet den Begriff weder positiv noch

---

5 Vgl. *Bingenheimer*, 1993, 36; *Johnston*, 1997a, 261; *Habermehl,* 1990, 204.

6 *Johnston*, 1997a, 261; *Keel*, 2003, 211.

7 *Nilsson*, [3]1967, 218; *Albinus*, 2003, 426. „Der Dämon wird dann oft bloß zerstörend als ‚Leichenfresser' betrachtet und erscheint so mit dem Grauenvollen verknüpft wie dort, wo die Helden Homers im Toben des Kampfes zu Dämonen werden", *Müller-Sternberg*, 1964, 45.

8 Vgl. *Müller-Sternberg*, 1964, 45.

9 Vgl. *Bingenheimer*, 1993, 36; *Müller-Sternberg*, 1964, 33-50; *Hager*, 1972, 1-3; *Johnston*, 1997a, 261-264; *Habermehl*, 1990, 203-207; vgl. zum Begriff „Mittelwesen" *Lang*, 1998, 146f. *Petersen*, 2003, 23-41, zeichnet in die Pluralität der Rezeptionsgeschichte des Dämonenbegriffes anhand von vielfältigen Fallbeispielen von Griechenland über das frühe Christentum, das Judentum bis hin zur deutschen Literaturgeschichte nach.

negativ, verwendet ihn vielmehr als eine Art allgemeiner Bezeichnung für unbekannte Götter. Auch die olympischen Götter können als ein negatives Schicksal zuteilende Mächte fungieren (*Ilias* 3,413-418). Nach *Hesiod* sind die Dämonen aus dem „goldenen Geschlecht“ hervorgegangen und wehren für den Menschen Böses ab, helfen als Totengeister gegen Unrecht und bestrafen Übeltäter (*Erga* 122-126).[10] *Platon* führt die verschiedenen Konzeptionen zusammen: Dämonen sind einerseits den Göttern untergeordnet (*Tim.* 40de), sollen aber andererseits Verehrung erfahren (*Nomoi* 717a). Totengeister (*Krat.* 398b) gehören ebenso wie Eros – ein Mittler zwischen Göttern und Menschen – in die Gruppe der Dämonen (*Symp.* 202de). Andererseits sorgt der δαίμων im Innersten eines jeden Menschen für Wohlbefinden (εὐδαιμονία) oder Unwohlsein (δυσδαίμων) (*Tim.* 90c) und lenkt das Leben und den Totengeist des Einzelnen (*Phaid.* 107d).[11]
Im frühen Judentum verwendet u.a. *Philo* den Begriff des Mittlerwesens und verbindet damit die platonische Dämonologie mit der jüdischen Angelologie. Das was die Griechen „Dämon“ nennen, nennt Mose „Engel“ (*Gig.* 6), sowohl Engel als auch Dämonen und die Geister der Toten können gut und böse sein (*Gig.* 16-18).[12]
Starke Veränderungen erfährt der Dämonenbegriff im frühen Christentum: „In the ancient Greek tradition the concept presented itself as an apt category that enabled humans to communicate about, to negotiate and to reflect upon the relationship between the divine and the human world: The position of gods in relation to mankind. This understanding, however, changed in the early Christian discourse.“[13] Das Neue Testament verbindet hellenistische Dämonenvorstellungen mit dualistischen Elementen und spiegelt die Auffassung, dass Dämonen Krankheiten (Besessenheit) verursachen (z.B. Mt 10,8; Mk 16,9; Lk 9,1; 13,32). Sie können auch als Bezeichnung für fremde Götter verwendet werden (1Kor 10,20f.). Ihre Überwindung ist ein Zeichen des kommenden Gottesreichs.[14] Für die frühen Kirchenväter stehen Dämonen im

---

10 Vgl. *Riley*, ^{2}1999, 235; *Petersen*, 2003, 36.

11 *Heraklit* sieht im Verhalten (ἦθος) des Menschen seinen Dämonen bzw. sein Schicksal (δαίμων), vgl. *Keel*, 2003, 211. *Apuleius* versucht in seiner Rede „De Deo Socratis“ zwischen griechischer und römischer Religion zu vermitteln, indem er das griechische δαιμόνιον mit dem lateinischen *genius* und *animus* in Beziehung setzt. Er bestimmt Dämonen als Mittel- und Mittlerwesen und integriert sie in sein Schema der römischen Religion, vgl. *Cancik*, 2003, 447-460; *Petersen*, 2003, 23f.

12 Vgl. *Johnston/Baltes*, 1997, 267. Die „natürliche Theologie“ *Varros* setzt die Numina der römischen Religion mit seiner Seelenlehre in Beziehung: Der Kosmos, bestehend aus Aether, Luft, Wasser und Erde, wird von unsterblichen und sterblichen Seelen bevölkert. Luft-Wesen (Heroen, Laren, Genien), die bei Varro für den nicht belegten Terminus *daemon* stehen, finden sich im Raum zwischen Mond und Wolken, vgl. *Cancik*, 2003, 447-460.

13 *Petersen*, 2003, 26.

14 Vgl. *Alexander*, 1999, 351; *Rese*, 2003, 463-475; *Mittmann-Richert*, 2003, 476-504.

Anschluss an die LXX[15] im Wesentlichen für Fremdgötter, die mit dem Schimpfwort δαίμων abgewertet und in ihrer Mächtigkeit dem einen Gott untergeordnet werden sollen: *Eusebius* konnotiert die „Heiden" negativ, indem er behauptet, dass diese eine Unterteilung von Göttern, Dämonen, Heroen und Seelen vornehmen (*Praep.* 4,5). Dämonen sind eindeutig negativ konnotiert, u.a. haben sie die Heiden dazu verführt, der falschen Religion anzuhängen (*Praep.* 5,4) *Tertullian* begründet unter Bezug auf Gen 6,1-4 seine Dämonenlehre, indem er die Götter der Heiden als *diabolus* (*Ad uxorem* I 6f.) bzw. Dämonen bezeichnet und ihre genaue Beschaffenheit beschreibt, die es ihnen ermöglicht, den Menschen in jeder Weise zu schaden (*Apol.* 22-23).[16] Das christliche Mittelalter entwickelt eine differenzierte Dämonologie mit reicher Ikonographie. Der Begriff δαίμων wird nun eindeutig negativ konnotiert: Der *Hexenhammer* (1486) wirft Frauen vor, als Hexen mit dem Satan im Bunde zu sein und sich der Dämonen zu bedienen, die u.a. als *Incubi* und *Succubi* fungieren, d.h. sich der Menschen sexuell bemächtigen.[17] Dogmatisch werden die bösen Dämonen als Helfer des Satans den guten Engeln gegenübergestellt. Ihre ontologisch-metaphysische Existenz wird bis zur Aufklärung nicht in Frage gestellt.[18]

Mit der Aufklärung ergibt sich eine wichtige Bedeutungsverschiebung, die sich auf die religionswissenschaftliche und alttestamentliche Forschung auswirkt: Zum einen wird nicht mehr von personifizierten „Dämonen" gesprochen, sondern vielmehr von dem Abstraktum des „Dämonischen"[19]. Dies hat seinen Grund in dem Versuch, die metaphysische Beschreibung aufzugeben und stattdessen das Thema in anthropologischer Hinsicht auf der Erfahrungsebene einzuholen. In diesem Sinne nimmt *Johann Wolfgang von Goethe* seine Beschreibung des Dämonischen in *Dichtung und Wahrheit* vor:

> „Er [der junge Goethe, H.F.-A.] glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und unbeseelten, etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefasst werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es

---

15 LXX und Vg verwenden das Lexem „Dämon" an folgenden Stellen: δαιμόνιον für צִיִּים, אִיִּים, שְׂעִירִים, אֹחִים in Jes 13,21f.; für צִיִּים, אִיִּים in Jes 34,14; für שֵׁדִים in Dtn 32,17; für אֱלִילִים in Ps 95,5LXX/96,5; für שֵׁדִים Ps 105,37/106,37; vgl. Jes 65,3 (Ergänzung); δαιμόνιον μεσημβρινόν für קֶטֶב/דֶּבֶר in Ps 90,5f.LXX/91,5f.; δαίμων für גַּד in Jes 65,11; *daemonium* bzw. *daemon* für צִיִּים, אִיִּים in Jes 34,14; für שְׂעִרִם in Lev 17,7; für אֱלִילִים in Ps 95,5LXX/96,5; für שֵׁדִים Ps 105,37LXX/106,37; für שְׂעִירִם in 2Chr 11,15; *demonium meridianum* für קֶטֶב/דֶּבֶר in Ps 90,5f.LXX/91,5f.

16 Vgl. *Cancik*, 2003, 447-460.

17 Vgl. *Behringer/Jerouschek*, 2000.

18 Sie haben nach *Luther* (WA Tischreden 5, 485.211 [Nr. 6094.5519]) Macht über Sünder und versuchen die Menschen zum Bösen zu verführen. Engel und Dämonen liegen miteinander im Streit, wobei auch die Engel bisweilen verlieren können.

19 Vgl. paradigmatisch *Tillich*, 1926.

> glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar; es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch, nach dem Beispiel der Alten und derer, die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich nach meiner Gewohnheit hinter ein Bild flüchtete.“[20]

Das Dämonische wird also dadurch erfahren, dass es in die Ordnung und Sicherheit der erklärbaren Welt eindringt. Diese Interpretation bildet eine wichtige Weichenstellung sowohl für die Religionswissenschaft als auch die alttestamentliche Forschung. Dabei werden vornehmlich zwei Grundmodelle der Herkunft von Dämonen vertreten. Auf der einen Seite steht die von *Lang* (1898) stark gemachte – und gegen ein angeblich gesetzliches Judentum gerichtete – *Dekadenz*theorie, die einen Abfall von einem ursprünglichen Monotheismus ausmacht. Auf der anderen Seite wird evolutionistisch argumentiert: Nach der von *Tylor* (1871) entworfenen *Animismus*theorie entwickelt sich Religion aus einem Glauben an geistige Wesen, die die gesamte Welt beseelen. *Maretts* (1909) *Dynamismus*these vertritt die Auffassung, dass Religion aus dem Glauben an eine unpersönliche Macht entsteht. Dem steht *Frazers* (1887) *Magie*theorie nah, die besagt, dass sich Religion aus dem Versuch, sich der Welt durch technische Hilfsmittel zu bemächtigen, entwickelt und das magische Denken schließlich überwindet. Allen dreien ist die Überzeugung gemeinsam, dass der Monotheismus als höchste Entwicklungsstufe der Religion den Polytheismus ablöst.[21]
Dem *Animismus* nahe stehend sind die Forschungen von *William Robertson Smith* (^{2}1889), der als „älteste Stufe des rohen Gemeinwesens“ den „Totemismus“ ausmacht. So sind auch einige semitische Götter dem Ursprung nach Totems, die mit einigen heiligen Stätten verbunden waren (101). Das gilt auch für die arabischen *Ǧinne*[22], die besonders mit den Toten verbunden sind: „Aber wir wissen, dass alle semitischen Völker den Glauben an chthonische Dämonen hatten, die Hebräer an den *ʾōb*, die Syrer an die *zakkūrē*, die Araber an die *ahl al-arḍ*, die ‚Bewohner der Erde', mit denen die Zauberer in Verbindung standen“ (151).[23] *Nathan Söderblom* (1916) und *Hans*

---

20 *Goethe*, 1965, 20. Buch (698f.).

21 Vgl. *Ström*, 1994, 234; *Ahn*, 1997a, 516f.

22 Als *Ǧinn* wurden von den vorislamischen Arabern Wüstengeister bezeichnet. Sie werden vom Koran in den Islam integriert und gelten als Mittelwesen zwischen Menschen und Engeln, die „feurigen Ursprungs“ sind, sie sind „ungreifbar und vernunftbegabt“ und können sich in verschiedene Gestalten verwandeln, vgl. *Yola*, 1992, 79f.

23 Vgl. auch *Canaan*, 1929, 5f.; *Langton*, 1942, 90-94; *ders.*, 1949, *passim*. Während Dämonen oder dämonische Tiere bei den Arabern als Feinde des Menschen betrachtet werden, spricht *Smith* auf der anderen Seite von „freundliche[n] Dämonen“ bei „rohen Völ-

Bardtke (1956) sehen im Animismus die Voraussetzung des Dämonenglaubens: „Beim Durchbruch des Gottesglaubens werden die nicht überwundenen Reste der Geister zu Widersachern der Götter und bilden nunmehr die bösen, unheilvollen Geister schlechthin."[24] *Hermann Usener* (1895) wendet sich hingegen gegen die Animismusthese. Die Frage, ob das Bewusstsein von Göttern oder die Verehrung von Ahnen ursprünglicher sei, entspricht der Frage, „ob das ei oder die henne früher war." Vielmehr gibt es „eine quelle, welche ursprünglicher ist als beide vorstellungen, als götter oder seelen: das ist der im menschen lebendige geist, der die wichtigste tatsache seines bewußtseins, die beseeltheit, auf das unbekannte anwendet und überträgt" (254).[25]

Als Vertreter des *Dynamismus* bestimmt *Rudolf Otto* (1917) die „dämonische Scheu" als „Vorstufe zur religiösen Scheu" vor dem Numinosen. Der „Dämon" oder „Unhold/Kobold" ist dem Göttlichen entgegengesetzt, da ein „Dämon" kein „religiöses Gefühl" transportiert. Davon zu unterscheiden ist der „Vorgott", d.h. eine „niedere Stufe des Numen", aus der „Gott" emporwächst (92f.).[26] Das Merkmal der „Religion der Primitiven", nämlich „Naivität und Rohheit", wird in den höheren Religionsstufen durch das Numinose verdrängt, so dass sich der „Dämonenglauben" zum „Götterglauben" erhöht. Jedoch bleibt eine „merkwürdige Scheu" als Erinnerung an die frühere Stufe der Religion auch den höheren Religionen erhalten, so dass der göttliche Zorn mit dem „dämonisch-gespenstischem" zusammenfallen kann. Eifer und

---

kern", die schnell zu Göttern aufsteigen (99). *Wellhausen* (1897) greift bei seiner Beobachtung des „arabischen Heidentums" u.a. auf die Forschungen von *Smith* zurück. Wie *Smith* setzt er den Begriff „Dämon" mit dem die Natur bevölkernden *Ğinn* gleich (150), vgl. *Smith*, ^{2}1889, 84-87. Der Jerusalemer Arzt *Taufik Canaan*, 1929, III, widmet sich in seinen Untersuchungen über die „Fellachen und Beduinen" dem „Dämonenglaube[n] im Lande der Bibel" und stellt diese in den Gesamtzusammenhang der „mohammedanischen Welt". Er versucht für die palästinensischen Beduinen nachzuweisen, dass „ein Teil des Aberglaubens betreffs der bösen Dämonen nachexilisch-hebräisch ist, während ein großer Teil von noch älterer Kultur herstammt"; vgl. 31-44.

24 *Bartdke*, 1956, 833.

25 *Jastrow*, 1905, 194, geht als Vertreter des Animismus - 6 -davon aus, dass sich an den „populären" Dämonenvorstellungen „Überreste des Animismus in der Religion Assyriens" ablesen lassen. Er klassifiziert folgende Gruppen von Dämonen: *Erstens* die „Schutzdämonen", *zweitens* die Bewohner der Felder und Eigentümer des Grundes, die auf Grenzsteinen (*kudurru*) abgebildet werden (auch hier zeigt sich allerdings das Problem der Unterscheidung zwischen Gott und Dämon, da *Jastrow* in diesem Zusammenhang vom „Schlangen*gott*" spricht), und *drittens* die Dämonen, die die Ruhestätten der Toten unsicher machen. Dämonen sind Mischwesen und unterstehen den Unterweltsgöttern, insbesondere Nergal. Trotz dieser vielseitigen Klassifizierung bleibt für *Jastrow* das Problem der Unterscheidung von Göttern und Dämonen, denn der Dämon nehme oft göttliche Macht und göttliche Züge an: „Stärke ist das Charakteristikum der Dämonen und gleichzeitig ein Hauptkennzeichen der Götter" (283).

26 Vgl. auch *Ahn*, 1997b, 14f.

Zorn Gottes stehen daher bei *Otto* für die Lebendigkeit des *numen* und *tremendum* (16-18).[27]
Der Religionswissenschaftler *Carl Heinz Ratschow* (1947) vertritt die Herkunft der Religion aus der Magie. Zwar fußt die Magie ebenso wie die Religion „auf dem Erlebnis des Heiligen“, jedoch ist die Magie eine historisch frühere Erscheinung als die Religion, denn sie besteht in Riten und Vorstellungen des vor- und außergeschichtlichen Menschen (18). „In dem Übergang von der Magie zur Religion wird der Mensch zum Menschen. Er scheidet sich als solcher von Tier, Baum und Welt. Er scheidet sich als Mensch von Gott. Einsam steht er in der Welt und der Schreck ist wahrlich der Grundansatz religiösen Lebensgefühls. Die wesenserkennende Sicherheit der Magie ist vergangen, und die Religion entspinnt sich am Erschrecken des Menschen vor der fremden, dämonischen, todverfallenen Welt“ (147).[28] *Sigmund Mowinckel* (1953) hingegen trennt so scharf zwischen Magie und Religion, dass er auch der Evolutionsthese entgegentritt: „Magie und Religion sind (…) Größen verschiedener Wesensart und deshalb nicht miteinander vergleichbar.“ Ebenso wie aus der „Zichorienwurzel kein Kaffee entstehen“ kann, ist es unmöglich, dass sich aus „einer ‚Weltanschauung‘ (…) eine Religion ‚entwickelt‘, höchstens ein Religionsersatz“ (27). Die „Offenbarungsgeschichte“ ist vielmehr „zugleich die Geschichte von der Befreiung der Religion vom Magischen in Theorie und Praxis“ (28).
Mowinckels Widerspruch zeigt einen entscheidenden Konflikt innerhalb der bibelwissenschaftlichen Forschung zum Dämonenbegriff auf, nämlich die Trennung von Religion und Magie[29], um die Überlegenheit der Religion mit ihrem „Gottesglauben“ über die abergläubische Magie mit ihrem „Dämonenglauben“ aufzuzeigen: Während Götter Objekte der Religion darstellen, gehören Dämonen in den Bereich der Magie und werden im Ritus beschworen. [30] Ihr Wirkungsort wird gemieden[31], die Heiligtümer der Götter dagegen werden aufgesucht, um die Götter im Kultus anzubeten und zu verehren.

---

27 So bestimmt *Otto,* 1917, 98-100, das „Dämonische in Jahwe“ als „schlechthin Rätselhaftes“, das sich u.a. im Gottesschrecken (Ex 23,27; Hi 9,34; 13,21) manifestiert und zum *tremendum* des Heiligen gehört.

28 Trotzdem spricht *Ratschow*, 1947, 150, vom *Gott* der Magie. Damit zeigt sich eine enge Verwandtschaft mit der psychologischen Bestimmung bei *van der Leeuw.*

29 Zu Magietheorien in den Religionswissenschaften, der Religionspsychologie, der alttestamentlichen Wissenschaft, der Ägyptologie, der Altorientalistik sowie der klassischen Altertumswissenachften vgl. *Schmitt*, 2004, 1-62.

30 Vgl. *Lang*, 1974, 151-162; *Nicolsky*, 1929, 7. *Gloege*, ^{3}1958, 2, schreibt in seinem mit systematischem Anliegen verfassten Artikel (er gliedert nach sehr kurz gehaltenen „bibl. Voraussetzungen“ in „kath. und altprot. Dogmatik“ – „neuere prot. Dogmatik“ – „gegenw. Ev. Dogmatik“ – „Begrenzung und Begründung einer Lehre von den D.“): „Mit D. bezeichnet die Religionsphänomenologie übermenschliche Mächte, deren unberechenbare, fördernde oder meist schädigende, Einwirkungen der Mensch durch Magie oder Beschwörung zu bewältigen bzw. abzuwenden sucht.“

31 Vgl. *Smith*, ^{2}1889, 84.

Daher wird Göttern im Kult geopfert, Dämonen haben dagegen keinen Kult und erhalten dementsprechend auch keine Opfer.[32] Der Ritus wird vom Kultus dadurch unterschieden, dass der Ritus gegenüber dem Kultus unpersönlich ist, ebenso wie der „Gott der Magie" gegenüber dem „Gott der Religion".[33] Diese Differenzierung von Religion und Magie führt auch zu der Unterscheidung von Gebet und Beschwörung: Während das Gebet den freien Willen der Gottheit respektiert und daher in den Bereich der Religion gehört, versucht die Beschwörung, sich den Willen des Dämons zu unterwerfen.[34] Eine solche Trennung von „Magie" und „Religion" hat naturgemäß apologetischen Charakter und dient vor allem der Demonstration der Überlegenheit der monotheistischen Kulturreligion gegenüber anderen Religionssystemen.[35] Wegweisend für die religionswissenschaftliche Erforschung des Dämonenglaubens ist die Arbeit des niederländischen Theologen und Religionsgeschichtlers *Gerardus van der Leeuw* (1928; ²1959).[36] Aufbauend auf *Ottos* Beschreibungen des „Heiligen" entwickelt *van der Leeuw* seine Klassifizierung des Dämonenglaubens anhand des Erlebnisbegriffs. Das „Dämonische" bezeichnet die Erfahrung von „ständiger Furcht", die in der Macht, die sich „weder um meine Vernunft noch um meine Sitte kümmert", erlebt wird[37] und „immer ein Moment des Erschauerns mit sich führt" (1928, 959). Diese Macht kann in verschiedenen Bereichen – denen entsprechend verschiedene Gattungen von Dämonen zugeordnet werden – erfahren werden: Erstens „Ödnis" und „Wüste"; zweitens „Traum"; drittens „Krankheit", „Wahnsinn"

---

32 Vgl. z.B. *Osten-Sacken*, 1992, 167: „Dämonen werden in Vorderasien keine Opfer dargebracht und keine Heiligtümer errichtet." *Schmitt*, 2004, 160: „Opfer stehen im alten Vorderen Orient nur den Göttern zu, nicht den Dämonen." *Wiggerman*, 1992, 240. Umgekehrt gilt dies allerdings nicht, denn Mot ist zwar ein Gott, erhält aber keine Opfergaben (s. Anm. 592).

33 *Ratschow*, 1947, 150.

34 Vgl. z.B. *Nicolsky*, 1927, 7, der das Klagegebet als Resultat offizieller Religion in geschichtlicher Zeit bestimmt, wohingegen die Magie ein Produkt der Volksreligion aus der Urzeit ist. Diese Differenzierung wird u.a. auch von *Böcher*, 1981, 270f., vertreten, der Dämonen als „alle übermenschlichen, aber untergöttlichen Mächte, die den Menschen schädigen oder zumindest bedrohen und deren sich der Mensch durch bestimmte Riten (Magie) und Enthaltungen (Askese) erwehrt" definiert. Magie ist kein eigentlicher Kult, der der Gottheit die Entscheidung überlassen würde, sondern eine „Theurgie, die dem untergöttlichen Numen den Willen des Dämonenbanners und Exorzisten aufzwingt".

35 *Lang*, 1974, 152, sieht in der Magie ein Unterscheidungskriterium zwischen Israel und seiner Umwelt: „Überall fungiert die Magie als fester Bestandteil der Religion. Nur in Israel und im Abendland wurde sie aus der Religion in den Untergrund der Volksbräuche, des Aberglaubens und der Pseudowissenschaft abgedrängt."

36 Vgl. auch *Van der Leeuw*, ²1928, 959-963.

37 „Es ist nicht die Furcht vor irgendeiner konkreten Schrecklichkeit, sondern die unbestimmte Angst vor dem Grauenhaften, Unfassbaren, die sich im Dämonenglauben nach außen hin projektiert", *van der Leeuw*, ²1959, 141, mit Verweis auf *Otto*, 1917, 159. Reminiszenzen des Dämonischen im Christentum sieht *van der Leeuw* in der Lehre von der Prädestination und der unberechenbaren Gnade Gottes (148).

und „Ekstase“ (1928, 959f.).[38] Der δαίμων stellt ebenso wie der Engel „nach außen getretene Mächte“ dar und ist religionsgeschichtlich gesehen älter als der θεὸς: Die unberechenbaren und boshaften Dämonen entwickeln sich in der Religionsgeschichte entweder zu Göttern oder zum Satan. Dabei werden die skandinavischen *Trolde* ebenso wie die babylonischen *utukkū*, der griechische Pan, die arabischen *Ǧinne* oder die christlichen *Incubi* und *Succubi* unter die Erscheinungsformen der in allen Religionen auftretenden Dämonen gerechnet (^{2}1959, 141-143). *Van der Leeuws* Arbeit erweist sich in zweifacher Hinsicht als forschungsgeschichtlich prägend: *Erstens* wird der Dämonenbegriff – ganz im Sinne *Goethe*s – psychologisierend auf der Erfahrungsebene als Ausdruck des Fremden und daher nicht Fassbaren interpretiert. *Zweitens* gilt seit *van der Leeuw* die Prämisse, dass es prinzipiell möglich ist, Begrifflichkeiten aus der jüdisch-christlichen Kultur, in diesem Fall sowohl der Engel- als auch der Dämonenbegriff, auf andere Kulturen zu übertragen und als allgemeine Bezeichnungen für dieselben oder zumindest ähnliche Phänomene zu verwenden.[39] So stellt *Carl Heinz Ratschow* (1947) in Anschluss an *van der Leeuw* die Erfahrung der inneren und äußeren Gefährdung durch die Unfassbarkeit von Dämonen in den Vordergrund: „Dämonen“ sind „Gottheiten“, die „außerhalb der Lebenseinheit der Unio magica stehen. Sie sind also das Fremde, das einem begegnet, und das bedrohlich Unbekannte, welches plötzlich hier und da die Schranken der Welt durchbrechen kann“ (57f.). In Abgrenzung gegen *van der Leeuw* hält *Ratschow* allerdings fest: „Es trifft (…) wohl nicht zu, dass der Dämon erst böse wurde in Absetzung gegen den jüngeren Gott. Dem widerspricht das Auftreten der Dämonen bei dem außergeschichtlichen Menschen in fast allen Kulturen“ (71; Anm. 1).

Ein Beispiel für die aktuelle Rezeption der Prämissen *van der Leeuw* stellt die Untersuchung von *Otto Böcher* (1970) dar. Die Studie beschreibt im ersten Teil Herkunft, Vorkommen (Raum, Zeit), Aussehen, Zahl sowie die Funktion (Schädigung des Körpers, Schädigung durch den „anderen“, Krankheit und Tod) von Dämonen, im zweiten Teil widmet *Böcher* sich der Reaktion des Menschen gegenüber den Dämonen (Magie, Praktiken des Exorzismus). Religionsgeschichtlich vermutet *Böcher* den Ursprung von Dämonen einerseits im Naturerlebnis, andererseits im Traum. Während jedoch das Naturerlebnis auch zur Verehrung von Göttern führen kann, ist es der Traum, in dem „die Schreckgestalten der Dämonen“ „beheimatet“ sind (34). Besondere Betonung erfährt die „sexuelle Wurzel des Dämonismus“: Während der von der (fremden) Frau oder Dämonin verführte passive Mann in Todesgefahr schwebt, gilt die Frau als Verführerin oder höchstens selbst als Verführte des Dämons, weit weniger aber als Opfer als der Mann. Darin

---

[38] Vgl. auch *Van der Leeuw*, ^{2}1959, 144-146.

[39] Vgl. *Langton*, 1942, 49-63.

spiegelt sich u.a. die Angst des Mannes vor einem Kontrollverlust, die schließlich zur religiösen „Antisexualität“ führt (39). Dass die Forschung *van der Leeuw*s eine wichtige methodische Grundlage für ihn darstellt, zeigt sich auch daran, dass *Böcher* stark vergleichend arbeitet: Er stellt die verschiedensten Gebiete wie das Alte und das Neue Testament, griechische Mythologie, rabbinische Auslegung, deutsche Märchen und Beispiele aus der Literatur nebeneinander und findet in ihnen allen jeweils dieselben Phänomene: „Überraschend ist, wie weitgehend der Dämonismus der heidnisch-griechisch-römischen (und vollends der heidnisch-hellenistischen) Welt mit demjenigen der alttestamentlich-jüdischen (und der neutestamentlichen) übereinstimmt, unbeschadet aller Unterschiede des hebräischen und griechischen Denkens“ (18).
Der kurze Überblick über die Geschichte des Dämonenbegriffs zeigt *erstens*, dass das aus der griechischen Philosophie stammende Lexem „Dämon“ in Laufe seiner Begriffsgeschichte verschiedenste Differenzierungen und Ausprägungen erfahren hat: Von einem neutralen Mittlerwesen wird der Dämon *einerseits* zu einem polemischen Begriff für Fremdgötter. *Andererseits* versteht das Christentum – geprägt durch das frühe Judentum und das Neue Testament – unter Dämonen Verursacher von Krankheiten, die außerdem unter der Herrschaft des Satans als Gegenspieler Gottes agieren. Mit der Aufklärung wird „das Dämonische“ zu einer Chiffre für psychologische Vorgänge im Menschen. In der religionswissenschaftlichen und der alttestamentlichen Forschung wird seit *van der Leeuw* der zweite Aspekt des Dämonenbegriffs in den Vordergrund gestellt. Dabei gilt die religionsgeschichtliche Prämisse, dass dieser Begriff sich ungeachtet seiner monotheistischen Prägung und Wertung auf Religionsformen übertragen lässt, die nicht monotheistisch sind, und auf Fremdkulturen, die eine andere Sicht von Wirklichkeit als die westlich aufgeklärte voraussetzen. Durch die Verbindung mit dem aufklärerisch-psychologisierenden Verständnis des Begriffs wird zudem eine Akontextualität des Erlebnisbegriffs angenommen und für alle Kulturen dasselbe Erleben des Dämonischen vorausgesetzt. Die Auswirkungen dieser Prämissen auf die alttestamentliche Forschung sollen im Folgenden zur Darstellung kommen.

1.1.2 Dämonen in der alttestamentlichen Forschung

Die alttestamentliche Forschungsgeschichte bietet relativ wenige eigenständige Untersuchungen zum Vorkommen von Dämonen im Alten Testament.[40] Der Grund hierfür ist sicher darin zu sehen, dass im Allgemeinen dem Dämonenglauben für die (offizielle) Religion Israels wenig Bedeutung zuge-

---

40 Untersuchungen zum Satan oder dem „Bösen“ beziehen jedoch z.T. auch die Untersuchung von Dämonen mit ein, vgl. u.a. *Roskoff*, 1869; *Faivre*, 1900; *Carus*, 1900; *Haag*, 1974; *Colpe/Schmidt-Biggemann*, ^{2}1993.

messen wird. So vermeidet *Johannes Pedersen* (1926/1940) in seiner Studie zu Religion und Kultur Israels den Begriff fast ganz: Zwar vertritt *Pedersen* die Ansicht, dass für das alte Israel die Umwelt (Natur, Sterne, Zeit) als lebendig erlebt wurden (1926, 479-491), vermeidet aber, dies im Sinne des Animismus auszuwerten. Vielmehr interpretiert er diese Tatsache im Rahmen des Beziehungsgeschehens zwischen dem Menschen und seiner Umwelt bzw. zwischen Mensch und Gott. Das Wort „Dämon“ kommt nur zweimal in der Studie vor: An einer Stelle wird Azazel als „demon of evil“ bezeichnet (1940, 453) und im Rahmen der Diskussion von Fremdgötterverehrung zitiert *Pedersen* Dtn 32,17: „They sacrificed to the demons which are not God, to Gods they did not know“ (1940, 638). An beiden Stellen verzichtet er auf eine genauere Untersuchung des Begriffs.

Die Marginalisierung des Dämonenglaubens im Alten Testament hat ihren Grund einerseits im geringen Textbestand, der mit so genannten „Dämonen“ aus der Umwelt Israels in direkte Verbindung gebracht werden kann. Andererseits gründet dieser Befund aber auch auf der eigentlich dogmatischen Prämisse, dass die Überlegenheit des Alten Testaments über andere Religionsformen und religiöse Überlieferungen des Alten Orients einen „magischen Volksglauben“ nicht zulassen kann. In der Forschungsliteratur wird dies *einerseits* mit der Bedeutung des Monotheismus schon in den frühesten Schichten der altisraelitischen Religion begründet[41]: *Johannes Weiss* (^{3}1898) ist mit seiner These von einer redaktionellen Eliminierung des Dämonenglaubens, die auf eine Verdrängung des „Volkglaubens“ durch eine „monotheistische schriftgelehrte Redaktion“ (408) zurückzuführen sei, seinen Zeitgenossen voraus, die das Fehlen einer Dämonologie durch den gesunden Charakter der Israeliten begründen wollen: Nach *Rudolf Smend* (1893) führt die „undogmatische Lebendigkeit des israelitischen Denkens“ zu einer nur „eingeschränkte(n) Übernahme fremden Gedankenguts“. „Das uns bekannte Tier“, die Schlange in Gen 3, wird als Dämon bezeichnet, dessen Verhalten zu den ebenfalls bekannten Folgen führt: „Der Mensch wurde durch das Weib und die Schlange verführt“ (119). Statt von einem Dämonenglauben ist nach *Smend* die altisraelitische Religion von „Moralität“ und „Geschichtlichkeit“ geprägt.

---

41 Vgl. auch *Roskoff*, 1869, 175f.: „Die hohe Bedeutsamkeit des hebräischen Wesens liegt in dem kennzeichnenden Wesen des hebräischen religiösen Bewusstseins, welche die Gottheit als rein geistiges, sittliches Wesen fasst und ihm allein berechtigte Macht zuerkennt. Ist Gott die alleinige berechtigte geistige Macht, so folgt nothwendig, dass neben diesem Ewigen, Heiligen, der darum ‚der Einzige' ist, kein anderes Wesen auf Berechtigung Anspruch machen kann, und so hat die numerische Einheit, der hebräische Monotheismus den Grund in dem Gottesbegriffe selbst, durch den sich die Religion der Hebräer von allen anderen vorchristlichen Religionen lichtvoll abhebt und ihren specifischen Charakter erhält.“ Die „Stammväter“ verehren allerdings noch ihren eigenen Schutzgott und erkennen andere Götter an. Das Verdienst „der Hebräer“, „die vergeistigte religiöse Anschauung aus sich heraus zu gebären“ liegt bei den Propheten, gegenüber deren Verkündigung „die sinnliche Anschauung der syrischen Kulte zermalmt werden“ musste.

lichkeit“ geprägt. Allerdings findet er doch einige Reste eines Dämonenglaubens insbesondere erhalten in verschiedenen apotropäischen Riten und im Gebrauch von Amuletten. Auch *Alfred Bertholet* (1910) verlegt zwar den „Geisterglauben“ in die „Anfänge einer Religion“, jedoch sind im Alten Testament nur wenige Belege für einen Dämonenglauben zu finden: „Das spricht für eine gesunde Nüchternheit des altisraelitischen Volkscharakters und legt ein gutes Zeugnis für die Kraft des Jahveglaubens ab, unter welchem dem Wuchern dämonistischer Vorstellungen schon früh Einhalt geboten worden sein muß.“ Dagegen führt die Berührung mit Babylon im Exil zwar zu einer Integration von Geistern und Dämonen und dadurch zu einer „Untermischung mit volksfremden Elementen“, jedoch darf die „Eigenart (der) israelitische(n) Religion“ keinesfalls unterschätzt werden (1217f.). *Hans Duhm* schreibt 1904: „Die alten Israeliten waren ein Volk mit einer gesunden, realistischen, sogar nüchternen Natur. Das Phantasieleben war bei ihnen wenig entwickelt, wie sie denn auch in der Kunst wenig geleistet haben. In der großen Mehrzahl Bauern, verhältnismäßig arm, unverweichlicht, wenig gebildet, hatten sie eine derbe Freude am Leben, die sie sich nicht durch die Angst vor allen möglichen Dämonen beeinträchtigen liessen.“ „Manche (…) Erscheinungen beweisen auch, dass (…) nur seine Nachwirkungen [sc. die des Dämonenglaubens, H.F.-A.] sich noch mit ähnlicher Zähigkeit behaupteten, wie wir das selbst unter unserem protestantischen Volk beobachten können. Offenbar waren die alten Israeliten ebenso wenig wie wir selber dazu geneigt, gleich überall Gespenster zu sehen“ (31). Besonders interessant ist die Begründung *Ferdinand Hitzig*s (1869): „Die Araber blieben Prahler und Lügner, aber in Israel blieb lebendig der Sinn für Wahrheit, und die gesunden Säfte stockten nicht wie etwa in Moab, wo man gedankenlos dahinlebte“ (83).

Andererseits wird die Besonderheit der israelitischen Religion darin gesehen, dass Dämonen nicht als eigenständige Wesen auftreten, sondern dass das Dämonische in das Wesen Jahwes integriert wird: So zeichnet sich nach *Carl Heinz Ratschow* (1947) der alt- und neutestamentliche Gott durch sein dämonisches Wesen besonders aus: „Der ferne Gott, der ganz Andere, springt (…) dämonisch unberechenbar und schreckhaft plötzlich auch neben und jenseits seiner Offenbarungen und aller Lehrsicherheit ins Leben. Wo das Leben in plötzlichem Untergang verbrennt, da starrt aus der gähnenden Leere den Menschen ein Auge an, vor dem er im Innersten erbebt. Ganz fremd, ganz aus unbekannten Zonen, reißt der Gott seine Lücken ins Leben und seinen Ablauf“ (137). Parallel hierzu läuft die Vorstellung von der Gerechtigkeit Jahwes, was zu einer Polarität des Gottesbildes führt (143). Nach *Hans Bardtke* (1956) integriert die besondere Kraft des israelitischen Gottesglaubens die Dämonen in das Gottesbild, so dass Dämonen selbst im Alten Testament „nur am Rande erwähnt“ werden. Erst durch babylonischen Einfluss und durch eine „aufkommende neue Gesetzesfreudigkeit“ wird eine Dämonologie entwickelt. So bildet z.B. die „dämonische Schlange“ ein au-

ßerbiblisches Motiv, andere Hinweise auf Dämonen sind das Opferverbot oder Asasel (833f.).
Die alttestamentliche Forschungsgeschichte weist also zwei Grundlinien auf: Auf der einen Seite wird trotz der monotheistischen Prägung des Alten Testaments der Schwerpunkt auf die Untersuchung des Vorkommens von Dämonen gelegt, um (versteckte) Zeugnisse desselben aufzufinden (s. 1.1.2.1). Auf der anderen Seite wird die Integration des Dämonischen in das israelitische Gottesbild betont, um so die Besonderheit der Religion des alten Israels herauszustreichen (s. 1.1.2.2).

1.1.2.1 Dämonen im Alten Testament

Die erste deutsche protestantische Monographie zum Thema „Dämonen“ liegt 1904 mit der Schrift von *Hans Duhm* „Die bösen Geister im Alten Testament“ vor. Sie findet in der deutschsprachigen Forschung breite Aufnahme und steht paradigmatisch für viele ihm folgende Entwürfe. *Duhm*s Arbeit vorangestellt ist die These, dass „wir (...) den Protestantismus zum Teil deswegen für die geistigste Religion [halten], weil er sich, im Unterschied zu allen andern Religionen, den Katholizismus eingeschlossen, von dämonistischen Vorstellungen möglichst freihält (...). So ist doch die Erscheinung, dass die spätjüdische und die altchristliche Literatur eine überreiche Dämonologie aufweist, während die diesen beiden Religionen zu Grunde liegende alte Jahvereligion relativ wenig dämonistische Elemente enthält, höchst merkwürdig. Denn man kann doch nicht annehmen, dass die Synoptiker und Paulus auf einer niedrigeren Kulturstufe stehen als etwa der Jahvist oder Amos“ (1f.). Damit ist das dogmatische Programm beschrieben, unter dem im folgenden systematisch und detailliert nach dem Vorkommen „böser Geister“ im Alten Testament gesucht wird, nämlich dass das frühe Israel ebenso wie der Protestantismus einen reinen Monotheismus propagiert hat. Die Vorstellung vom Satan untersucht *Duhm* nicht in einem eigenen Teil. Stattdessen widmet er sich dem Vorkommen von „Kakodämonen“[42], unter denen er alle im Alten Testament vorkommenden „unheimlichen Wesen“ (2) versteht. Chronologisch wird zunächst das Vorkommen derselben für die vorexilische und anschließend die exilisch-nachexilische Zeit untersucht. Innerhalb dieser Chronologie klassifiziert *Duhm* die „bösen Geister“ anhand ihrer äußeren Merkmale, nämlich hinsichtlich ihrer theriomorphen bzw. anthropomorphen Erscheinung. Dabei vertritt er die Annahme, „dass mit [dem] Aufsteigen von der Tier- zur Menschenform zugleich ein Aufsteigen in intellektueller und sittlicher Beziehung ausgedrückt wird“ (4), da im Laufe der Religionsgeschichte die „älteren dämonischen Individuen“ ihre Indivi-

---

[42] „Kakodämonen sind an sich solche Geister von grösserer oder geringerer Macht, denen man neben ihrer schädlichen Thätigkeit auch einen bewusst bösen Charakter zuschreibt“, *Duhm*, 1904, 2.

dualität verlieren und zu abstrakten Kräften werden. Nach *Duhm* gibt es zwar durchaus viele Anzeichen für eine der „Jahvereligion" vorangehende „dämonistische Periode", die abhängig von „babylonischen Einwirkungen" gewesen ist.[43] „Dämonistische Elemente" ragen daher zwar in die „Jahvereligion (...) hinein[], (...) aber vor bösartigen Wesen fürchtet sich das alte Bauernvolk, solange es noch ungebrochen war, nicht viel, schrieb vielmehr auch das Unglück (...) dem Zorn seines Gottes zu" (65). *Duhms* Untersuchung schließt mit dem Ergebnis: „Nun haben wir zugegeben, dass in der exilischen Zeit und später die babylonische Mythologie bei den israelitischen Schriftstellern dieser Periode sich deutlich bemerkbar macht, aber gerade für die ältere Zeit lässt sich kaum eine nennenswerte Beeinflussung der Israeliten durch fremde Ideen nachweisen. Das alte Israel (...) war als einfaches, nüchternes Bauernvolk gar nicht in der Lage, viel damit anzufangen" (66).[44] Statt dessen hat Israel den Monotheismus derart kultiviert, dass er durch die Berührung mit Babylon nicht geschädigt werden konnte: „Die niederen Schichten des Volkes (...) haben seit dem Deuteronomium eine so feste Stütze an der monotheistischen Lehre und der Unterweisung im Gesetz, dass sie ohne Gefahr sich mit solchen Gedanken befassen dürfen, deren sich das alte Volk nur durch seine Abgeschlossenheit und natürliche Sprödigkeit gegen das Fremde erwehrte" (64f.). Deutlich wird das dogmatische Anliegen *Duhms*, zu zeigen, dass das alte Israel eine noch vom Dämonismus unverdorbene Religion ausgeübt hat, deren Reinheit sich in der Einfachheit der theologischen Gedanken besonders ausdrückt.[45] Der Abfall von der reinen Religion geschieht durch die Berührung mit Babylonien.[46]

Anton Jirku veröffentlicht 1912 die Monographie „Die Dämonen im Alten Testament und ihre Abwehr". Er wendet sich ebenso wie *Hans Duhm* gegen die Auffassung, dass die israelitische Religion aus Dämonenglauben entstanden sei, und vertritt die These, dass Israel schon von Anfang an dem monotheistischen Glauben an Jahwe angehangen hat. Diese Prämisse bildet die Voraussetzung für seine Untersuchung der Bedeutung von Dämonen im

---

43 Gegen eine Erklärung aus der ägyptischen oder persischen Religion, vgl. *Duhm*, 1904, 2. Zum Stufendenken des Entwicklungsmodells vgl. auch *Bertholet*, 1910, 1218: „Die älteste uns erkennbare Stufe israelitischer Religion ist die polydämonistische." Auch *Mensching*, 1959, 163.166 macht der innerhalb des AT einen Trend zur Eindeutigkeit aus: Polytheismus entwickelt sich aus Polydämonismus. Während Dämonen noch ambivalent erscheinen, ist in späteren Texten eine Entwicklung zum Satanischen zu beobachten, z.B. in der Satanisierung der Volkszählung Davids von 2Sam 24,1 hinzu 1Chr 21,1 (s. 6.1.2.2.1).

44 An anderer Stelle schreibt *Duhm* mit negativer Konnotierung der „Phantasiegebilde" Babyloniens: „Die Wahrsager und Zauberer haben zwar nach Jes 2,6 offenbar viel Zulauf gehabt, aber dennoch die Vorstellungswelt des Volkes, wie die volkstümliche Literatur beweist, mit ihren fremden Produkten nicht infizieren können" (33).

45 Kritik für dieses Vorgehen findet sich später bei *Kaupel*, 1930 (s. S. 16).

46 Damit steht *Duhm* der Auffassung *Johannes Theodoor de Vissers* (s. S. 17) nahe, der ebenso einen früh gefestigten Monotheismus postuliert, welcher Gott auch die schlimmen Erlebnisse zuschrieb.

Alten Testament: „Der Verfasser weist auch noch darauf hin, dass er ohne jedes Vorurteil und ohne jeden apologetischen Endzweck an die alttestamentlichen Quellen herangetreten ist. Desto größere Befriedigung verschafft ihm die Überzeugung, trotz dieser rücksichtslosen Behandlung des Stoffes in neuer Weise zu der Erkenntnis beigetragen zu haben, daß Jahve zu allen Zeiten der erhabene Weltgott der Hebräer war, und nicht das Produkt einer Entwicklung von niederen Anfängen aufwärts." (IV). Der Glaube an Dämonen – den er als „gemeinsemitisches Phänomen" ansieht – wird in spezifischer Weise in den alttestamentlichen Gottesglauben integriert: Dämonen sind nach *Jirku* Abbilder bestimmter Wirklichkeits-, genauer Angsterfahrung, die die Entstehung der Abwehrriten zur Folge haben. Nach einer Untersuchung des Vorkommens der einzelnen Geister (unterteilt in Totengeister, Nachtdämonen, Wüstendämonen, Höhlengeister, Baumgeister, Schedim, Dämonen Besessener, Krankheitsdämonen, Dämonen in Tiergestalt) im ersten Teil des Buches, legt *Jirku* im zweiten Teil einen eigenen Schwerpunkt, nämlich die Untersuchung der Kultvorschriften. Anhand zahlreichen Vergleichsmaterials besonders aus dem mesopotamischen Raum schreibt *Jirku* den verschiedenen Ritualen und Kleidungsvorschriften der Priester ihren Ursprung im Glauben an Dämonen zu und sieht in sämtlichen Kultvorschriften auf babylonische Parallelen zurückgehende Praktiken zur Abwehr von Dämonen: „Der Verfasser" der Priesterschrift „fand sie als uralte Überlieferungen vor" und „nahm sie in sein Werk auf, wo er sie dann im Sinne der Jahvereligion zu deuten suchte (…). Sein gesunder historischer Sinn führte sie aber auf Mose zurück" (97).

Die Psalmenstudien *Sigmund Mowinckel*s (1921-1924) stellen das klassische Beispiel dafür dar, die Feinde der individuellen Klagepsalmen als konkrete Gegner, nämlich als Zauberer und dämonische Schadensgeister, aufzufassen. Mit Hilfe eines „Analogiebeweis(es)" durch „babylonische Klagepsalmen" (81-94) sowie durch „direkte[] Beweise" anhand der von ihm so genannten „Aunpsalmen" (95-133) begründet *Mowinckel* seine These, dass die Feinde des Beters in den individuellen Klagepsalmen (z.B. Ps 59,7f.15f.) Zauberer bzw. von Jahwe ausgesandte dämonische Mächte sind (68). Tiere (Hunde) stehen hier ebenfalls für Dämonen, wie dies ähnlich auch bei dem „babylonischen ‚bösen Alu'" der Fall ist (69). In seiner Studie zu „Religion und Kultus" (1953) spricht *Mowinckel* – in Anschluss an *Otto*s und *Söderblom*s Bestimmung des „Heiligen" (30) – von Dämonen als „Wesen, die fast nur das Unheilvolle und Schädliche der Macht vertreten" (36). Dabei konstatiert er das Problem der Unterscheidung zwischen Gott und Dämon und löst es durch eine evolutionistische These: Götter und Dämonen stehen sich „auf den früheren Stufen der Religion" sehr nahe, was daran deutlich wird, dass die Babylonier „von dem ‚bösen Gott' (*ilu limmu*) reden, und daß das hebräische Wort für ‚Gott' *ᵃᵉlohim* auch einen Dämon bezeichnen kann" (36). Die Differenzierung zwischen Göttern und Dämonen ist ein Phänomen erst der späteren Zeit (36f.).

Die Psalmenstudien *Mowinckel*s haben in der alttestamentlichen Forschung zu vielfacher Reaktion geführt.[47] Von katholischer Seite nimmt *Heinrich Kaupel* in seiner 1930 in Münster eingereichten Habilitationsschrift eine systematische Untersuchung des Vorkommens von Dämonen im Alten Testament vor. *Kaupel* grenzt sich zunächst kritisch gegen *Duhm* ab, dem er vorwirft, die „Eigenart Israels“ in „rationalistischer“ Weise zu erklären, und den „Satansglauben“ zu vernachlässigen, was ebenso für *Jirku* gelte. Fänden sich bei *Jirku* Ansätze einer vergleichenden Arbeit, seien diese bei *Mowinckel* in den Psalmenstudien „auf die Spitze getrieben“ (VII). *Kaupel* selbst beginnt mit einem religionsgeschichtlichen Überblick über den Dämonenbegriff. Er untersucht sein Vorkommen bei den Griechen und bei den Babyloniern und den Ägyptern. Sowohl in Babylonien im Zusammenhang mit der Theodizee als auch in Ägypten im Zusammenhang mit dem Beschwörungswesen (6) gehören die Dämonen zum offiziellen Kult. In Kanaan hat eine Synthese des mesopotamischen und ägyptischen Dämonenglaubens stattgefunden, der in Dtn 18,9ff. ausdrücklich verurteilt wird. Daher vergleicht *Kaupel* im Folgenden den biblischen Befund mit mesopotamischen und ägyptischen Belegen. Explizit wendet er sich jedoch gegen eine Entwicklungsthese der Religion aus dem Dämonenglauben (7) und gegen *Jirku*s These von dem Vorkommen eines gemeinsemitischen Dämonenglaubens im Alten Testament. Vielmehr ist er der Auffassung: „Die alttestamentliche Religion ist weder im Glauben noch im Kultus von heidnischem Dämonismus beeinflusst“ (92). Das ist allerdings gänzlich anders beim Satansglauben, da dieser – gegen *Hans Duhm* und *Jirku* – nichts mit dem Dämonenglauben gemein hat, sondern vielmehr in die „legitime[] Religion“ (92) hin-

---

[47] *Vorländer*, 1974, 250f., verbindet ebenfalls den auch im Alten Testament bezeugten „Dämonenglauben“ mit der „Magie“ und schließt sich *Mowinckels* Deutung an. Er bringt die „Bildkreise“ für die „Feinde“ in den „individuellen Klagepsalmen“ mit mesopotamischen Dämonenvorstellungen in Verbindung und sieht sowohl im „Bild vom angreifenden und belagernden Heer“, als auch im „Bild von der Jagd“ und im Bild von den wilden Tieren“ eine Übernahme von „mesopotamischen Dämonenschilderungen“, die ebenfalls immer in „Scharen“ auftreten (252-256) und nicht „ohne Zustimmung der Götter“ agieren. So ist es möglich, dass auch „der Beter in den Psalmen einerseits die Krankheit auf Jahwe zurückführen und andererseits böse Mächte als deren Ursache annehmen kann“ (259). Namentlich bekannte Dämonen macht *Vorländer* nicht nur in Ps 91 aus (287-291; s. 3.1.2.3) aus, sondern u.a. auch in Lev 17,7; Jes 13,21; 34,12 (*s^eʿîrîm*), Jes 34,12 (Lilit), Ps 106,37; Dtn 32,17 (*šēdîm*) und Gen 4,7 („[Auf-]lauerer“), in Lev 16 (Azazel), in Rešep, im „Mittagsdämon QṬB ‚Pfeil'“, in Ex 12,23, dem „Pestdämon“ sowie 2Kön 19,35 sowie dem „Todesboten“ in Spr 16,14, den er mit „mesopotamischen Unterweltsdämonen“ vergleicht. Daneben sieht er „hinter einer großen Zahl von Kultvorschriften Abwehrriten gegen Dämonen“. Dass es sich „bei den Texten, die von Magie und Dämonenglauben handeln“, vor allem um späte Texte handelt, ist überlieferungsgeschichtlich zu erklären: „In einer früheren Redaktionsstufe wurde neben den Fremdgöttern auch alles sonstige Nichtjahwistische radikal getilgt, während man in späterer Zeit unbefangener von Dämonen und anderen Mächten reden konnte“ (264).

eingehört. *Kaupel* trennt also zwischen dem Glauben an Dämonen, der lediglich in den Glauben des Volkes und in die Magie gehört, und einer offiziellen, d.h. legitimen Religion, von der das Alte Testament berichtet. Deutlich wird die Abwertung eines niederen Aberglaubens im Gegenüber zur offiziellen Religion, die ihre Legitimation aus der theologischen Reflexion erhält. *Kaupel* stellt sich damit in den direkten Gegensatz zur These von *Jirku*, der gerade in der offiziellen Religion, nämlich den Kultvorschriften der Priester, vielfältige versteckte Zeugnisse eines Dämonenglaubens ausgemacht und diese zudem in ihrer Herkunft aus der Umwelt des Alten Testaments, insbesondere Babylonien, begründet.
Allen Forschungsansätzen gemein ist der theologisch-dogmatische Konflikt, nämlich die als religionsgeschichtlich zu einer niederen Stufe gehörigen Dämonen in den als höchste Stufe der Religion bestimmten Monotheismus zu integrieren. Ein anderer methodischer Ansatz sucht daher nicht nach den Dämonen als solchen, sondern fragt nach der Konsequenz negativer Welterfahrung für das Gottesbild des Alten Testaments.

1.1.2.2 Das Dämonische in Jahwe

Im Jahr 1880 reicht *Johannes Theodoor de Visser* seine Doktorarbeit an der Universität zu Utrecht ein. Das Anliegen *de Visser*s ist es, zu untersuchen, ob die Lehre vom Bösen sowie der Dämonenglaube des Neuen Testaments und damit die christliche Dogmatik ihren Ursprung in der alttestamentlichen Überlieferung haben. Als Verfechter des Urmonotheismus vertritt er die Theorie, dass die Entwicklung eines Dämonenglaubens zur Sicherung des ursprünglichen Monotheismus notwendig gewesen sei. Während nach *de Visser* im alten Israel noch schlimme Ereignisse dem „bösen Geist“ Jahwes zugesprochen wurden (5), bedient sich in späterer Zeit z.B. der Verfasser von 1Kön 22 der Hilfskonstruktion eines von Gott ausgesandten Lügengeistes. Damit wird gleichzeitig mit Gottes „Allmacht auch seine Heiligkeit gerettet“ (163). In der weiteren Entwicklung entsteht aus diesem Anliegen heraus die Vorstellung vom Satan – dessen Untersuchung bei *de Visser* breiten Raum einimmt – welcher als Gegenspieler Jahwes auch zum Feind des Menschen wird (164). Erst anschließend untersucht *de Visser* „die unreinen Geister“ („שעירים Seirim, עזאזל Azazel, לילית Lilith, עלוקה Aleoka, שדים Schedim“) und abschließend die „Schlange in Genesis 3“ (88).[48] Geister haben nach *de Visser* keine eigenständige Bedeutung für den Kult, da sie im israelitischen Gottesdienst nicht vom Jahweglauben ausgetilgt, sondern ihm untergeordnet und in ihn integriert werden. Die Vorstellung vom Satan hingegen wird mit dem Alten Testament als Bestandteil der christlichen Dog-

---

[48] Die Schlange entstammt der persischen Vorstellung eines „slangendemon“ – eine alttestamentliche Hilfskonstruktion, da die Satanslehre noch nicht entwickelt worden war, vgl. *de Visser*, 1880, 158f.

matik legitimiert: Auch in der kirchlichen Lehre vom Teufel laufen verschiedene Stränge des alttestamentlichen Glaubens zusammen, indem die Schlange mit dem Satan verbunden wird und die Geister zu Helfern des Satans degradiert werden (102f.).

Der schwedische Theologe und Religionswissenschaftler (sowie damalige Erzbischof von Uppsala) *Nathan Söderblom* (1916) versucht, zwischen Animismus und Urmonotheismus zu vermitteln, indem er drei Wurzeln des Gottesglaubens – den er lieber durch den Begriff des „Heiligen" ersetzen möchte – ausmacht: Den Glauben an die Macht und an den Urheber sowie den Animismus.[49] *Söderblom* beobachtet wie *Jirku* im Dämonenglauben ein „gemeinsemitisches" Phänomen, freilich ohne die Besonderheit Israels anzugreifen: Der vormosaische Jahwe ist nach *Söderblom* ein Geist-Gott mit Vorrang vor anderen Geistern. Die hohe Bedeutung der animistischen „Gottheit" liegt in deren „unentrinnbare[m] Wille[n]" und ihrer „Macht" begründet (322): Jahwe wird dem „milden *El-Elohim* der Genesis" gegenüber gestellt und als „schreckenerregende[r] Bezwinger und Helfer, den Mose und sein Volk am Sinai, auf ihrem Auszug während ihrer Wanderungen und Eroberungen kennen lernten" beschrieben: „Noch in der höheren Sphäre, zu der die mosaische Offenbarung die Gottesvorstellung erhoben hatte, lebt der animistische Grundzug des heftigen Naturgeistes: der Wille fort." (314). Das Alte Testament verbindet zwar die Offenbarung Els mit der des „sinaitischen Naturdämon[s]" von „gewaltige[r] Macht und vernichtende[r] Majestät", jedoch hat der „barbarische Jahve der wüsten Sinaigegend (…) mehr für die höhere und höchste Gotteserkenntnis bedeutet" als der „milde[], freundliche El" (316).[50] Deutlich wird bei *Söderblom* einerseits die Bevorzugung des dämonischen Gottesbildes als einer Art *deus absconditus* gegenüber einem milden und berechenbaren Gott. Andererseits zeigt sich in seinem Entwurf die besondere Bedeutung des Willensbegriffs, der mit dem Gottesbegriff in enge Verbindung gebracht wird. Die Gottheit zeichnet sich durch einen starken Willen aus, der den Menschen – da er unbeugsam ist – in Angst versetzen kann. Mit dieser Bestimmung prägt *Söderblom* in wichtiger Weise die nachfolgende Forschung.[51]

Dem „Dämonische[n] in Jahwe" widmet *Paul Volz* 1924 seinen Vortrag auf dem Alttestamentlertag in München, der aus sowohl exegetischer als auch systematischer Perspektive das alttestamentliche Gottesbild neu beleuchten will. Die Erfahrung einer feindlichen Bedrohung wird in den Rahmen des monotheistischen Gottesbildes eingepasst und so die Besonderheit der israeli-

---

49 Vgl. *Ström*, 1994, 234.

50 Zur Bedeutung, die der Herkunft Jahwes aus dem Sinai auch für die Entstehung des Monotheismus zugemessen wird, und der Problematik dieser Prämisse vgl. *Keel*, 1980, 11-17.

51 Ebenso stellt auch für *van der Leeuw*, [2]1956, 148, die israelitische Religion eine Besonderheit dar, da sie in Jahwe Dämonisches und Göttliches vereinigt.

tischen Religion und ihres Jahwe-Bildes bereits in ihrer frühesten Phase herausgestellt. *Volz* möchte zeigen, dass die Religion des Alten Testaments nicht „einseitig als die Religion der Sittlichkeit und des Gesetzes“ dargestellt werden darf, sondern dass das „Unheimliche[], Grauenvolle[], Verderbliche[], Grausame[], Feindliche[] und fast Satanische[]“ – nämlich das „Dämonische“ – ein Wesenszug Jahwes ist, der „zum wesentlichen Bestand des alttestamentlichen Gottesglaubens überhaupt“ gehört (5). Damit wendet *Volz* sich gegen den Versuch, den Dämonenglauben im Alten Testament als Überbleibsel einer primitiven Religionsform zu charakterisieren[52] – und steht darin dem Bild, das *Söderblom* von Jahwe zeichnet, recht nahe. *Volz* verdeutlicht seine These anhand verschiedenster alttestamentlicher Texte sowohl aus dem Pentateuch als auch 1. und 2. Kön und den Prophetenbüchern. Zentral für *Volz'* Auslegung ist die Erfahrung der unheimlichen und unheilvollen Nähe Jahwes. Diese Erfahrung des Dämonischen als einer Reminiszenz des „Urreligiöse[n]“ (40) will er im monotheistischen Gott des Alten und Neuen Testaments eingezeichnet wissen.[53] Die Beschreibung Jahwes als eines Gottes mit dämonischen Zügen wird von der alttestamentliche Forschung bis in die Gegenwart rezipiert. Dabei werden sowohl die Suche nach religionsgeschichtlichen Hinweisen auf Dämonen im Alten Testament sowie die Frage nach dem „Dämonischen in Jahwe“ miteinander verbunden. So schreibt *Wolfgang Roehl* ([3]1986), indem er das Christentum von einer von Dämonen beherrschten Volksreligion bzw. vom Aberglauben abgrenzt: „Dämonen sind zwischen Göttern und Menschen stehende personale Geistwesen verschiedenen Ursprungs: sie finden sich in Mythologien der so genannten Stammesreligionen ebenso wie in denen der Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus, Islam), auch wenn ihre Bedeutung jeweils ein anderes Gewicht hat. Grundsätzlich moralisch ambivalent, gehören die Dämonen jedoch überwiegend in den Machtbereich des Bösen und üben in diesem Sinne einen schädigenden Einfluß auf Menschen, Tiere und Natur aus“ (781). Die jüd.-christl. Tradition wird hier von den „Weltreligionen“ mit Rekurs auf den ihnen zugrunde liegenden Monotheismus der Eschatologie abgegrenzt. Die „konservative Kraft des 1. Gebots“ verhindert die Ausbildung von Dämonenvorstellungen im Alten Testament und führt zu einer Integration des Dämonischen in den Jahwe-Glauben. Nur gelegentlich „schimmert durch alte Traditionsstücke die Gestalt eines Dämons hindurch (Gen 32,23-32)“ (782). Bestimmten Riten wird allerdings ein apotropäischer Charakter zugeschrieben (Lev 16; Ex 12), eine Bedeutung kommt dem Dämonenglauben jedoch nur in der „Volksreligion“ (Amulette) zu. Erst die

---

[52] Er wendet sich damit gegen Entwürfe wie den von *Duhm* oder *Bertholet*, die auch auf spätere Werke Einfluß haben, wie z.B. auf *Haag*, 1974, 166: „Strandgut umweltlichen Dämonenglaubens.“

[53] Ähnlich wie *Ratschow* und *Söderblom* beschreibt auch *Mensching*, 1959, 168, Jahwe als klassisches Beispiel eines Gottes mit dämonischen Zügen.

Apokalyptik bildet Dämonenvorstellungen aus (Aschmodai, Satan, Belial), die in talmudischer Zeit fortleben.[54] „Missionsverkündigung in dämonenbeherrschter religiöser Umwelt wird so immer nur befreiende, den Menschen die Angst nehmende Predigt sein können, und Seelsorge an Besessenen (Exorzismus) oder unter machtvollen Zwängen des Aberglaubens leidenden Menschen muß der Zuspruch sein, dass der Glaube an den Christus Gottes Befreiung von dem Bösen verheißt!" (784).
Gunther Wanke (1971) sieht ebenfalls im Alleinigkeitsanspruch Jahwes den Grund dafür, dass es im Alten Testament keine ausgeprägte Dämonologie gibt: „Dennoch muß (...) damit gerechnet werden, dass die Vorstellung von der Existenz von Geistern und Dämonen als Repräsentanten der unverfügbaren bedrohlichen und damit unheimlichen Seite der Umwelt das Verhalten des Israeliten in vielen Situationen seines Alltags bestimmte, was sich in zahlreichen Riten und Bräuchen niederschlug (Magie)."[55] Der Dämonenglaube beeinflusst gleichzeitig das Jahwebild, in das dämonische Züge integriert werden, bzw. führt dazu, dass diese auf Geister und Engel übertragen werden (275-277). Damit integriert *Wanke* die beiden Linien der Forschungsgeschichte. Auf der einen Seite sieht er eine Bedeutung von Dämonen im Alltagsglauben, auf der anderen aber auch eine offizielle Integration dieses Glaubens in die Konzeption des Monotheismus.

1.1.2.3 Zusammenfassung

Der forschungsgeschichtliche Überblick zeigt, dass die verschiedenen wissenschaftlichen und besonders dogmatischen Voraussetzungen eine entscheidende Rolle bei der Bewertung des exegetischen Befundes spielen. Damit entsteht eine Vermischung von dogmatischen Prämissen und exegetischen Erkenntnissen: Das Vorkommen von Dämonen im Alten Testament wird in engen Bezug gesetzt zu einer Betonung der Besonderheit des monotheistischen alttestamentlichen Gottesglaubens, der implizit oder explizit einem negativ gewerteten Polytheismus gegenübergestellt wird.[56] Diese Abgrenzung dient einer Apologetik, die von der dogmatisch-theologischen ebenso wie von der sittlich-moralischen Überlegenheit des Monotheismus über den

---

[54] *Kirchschläger*, 1991, 375f., betrachtet folgende Gruppen von Dämonen: „siyyim, seirim, schedim" sowie Tiere (Schakale, Strauß, Leviathan unter Verweis auf den Alten Orient und Ägypten als Beleg für Versinnbildlichung des Dämonischen durch Tiere) und Dämonengestalten „Lilit, Aschmodai, Azazael, Maschhit, Satan", die eine „Manifestationen des Unheimlichen" oder Auftragsausführende Jahwes darstellen.

[55] *Wanke*, 1971, 275.

[56] So schreibt z.B. *Koch*, 1993, 35, über das von ihm diagnostizierte Prinzip der „Doppelheit" in der ägyptischen Religion: „Nach einer zugrundeliegenden Einheit sehnt sich keiner zurück, der ägyptisch spricht. Man wird nicht fehlgehen, in dieser sprachlichen Gewohnheit einen bedeutenden Hemmschuh gegenüber gegen die Ausbildung eines konsequenten Monotheismus in der ägyptischen Religion zu sehen." Vgl. zur Problematik dieser hermeneutischen Prämisse auch *Ahn*, 1993, 1-24; *Stolz*, 1980, 144.

Polytheismus überzeugt ist.[57] Selbst wenn die Bedeutung eines Glaubens an Dämonen für das alte Israel konstatiert wird, wird sie doch in den Bereich des Volks- oder Aberglaubens, der gegenüber einer postulierten Staatsreligion als illegitim bewertet oder marginalisiert wird, abgeschoben bzw. durch seine Theologisierung und Jahwisierung in das Bild vom reinen Jahweglauben eingepasst. Das gilt auch in der neueren Forschung, die dem Volk Dämonenglauben zubilligt, der offiziellen Theologie aber eine reinigende Funktion von magisch-dämonischen Elementen zuschreibt.

1.1.3 Zugänge zum Dämonenbegriff

Die Frage „What is an *ilu*?“ [58], in deren Kontext auch die Begriffsbestimmung des Wortes „Dämon“ gehört, ist nicht so eindeutig zu beantworten, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.[59] Bezieht man ältere und aktuelle Literatur aus der vergleichenden Religionsgeschichte, der klassischen Religionsgeschichte, der Altorientalistik oder der Theologie zur Klärung des Dämonenbegriffs heran, so zeigt sich eine Vielfalt verschiedener Zugänge zum Dämonenbegriff. Im Folgenden sollen unterschiedliche Zugangsweisen zum Begriff „Dämon“ zusammengestellt werden, um Kriterien für die Auslegung der alttestamentlichen Texte bzw. für die Deutung des archäologischen Befundes zu gewinnen.

1.1.3.1 Formale Zugänge

1.1.3.1.1 Aussehen: Dämonen sind Mischwesen

Für die Frage nach der Differenzierung zwischen Gott und Dämon wird u.a. für Mesopotamien vorgeschlagen, Götter anhand ihrer anthropomorphen Gestalt von „Mischwesen“[60] – d.h. Wesen, die theriomorphe und anthropomorphe Elemente in sich vereinigen und sowohl positiv als auch negativ

---

[57] Der Begriff „Polytheismus“ erhält seine zentrale Bedeutung erst ab dem 19. Jahrhundert und stellt eine Fremdbezeichnung für nicht-monotheistische Religionen dar, vgl. *Stolz*, 1996, 35.

[58] *Smith*, 2001, 6. *Hartenstein*, 2003, 11: Die „Frage ist (…) keineswegs banal und wird in der alttestamentlichen Forschung (viel zu) selten gestellt“.

[59] *Klein*, 2002, 114: „Nun ist aber – wie in anderen Fällen – diese christlich geprägte Terminologie nicht geeignet, einen Zugang zum Phänomen der nichtchristlichen Religionsgeschichte zu eröffnen, und dies auch dann nicht, wenn Gut und Böse nicht nur als ethische Kategorien monotheistischer Religionen (…), sondern im Sinne von Heil und Unheil verstanden werden und damit ein allgemeingültigeres Klassifikationskriterium für die religionenumfassende Beschreibung von Teufeln und Dämonen als Unheilsmächte gegeben wäre.“

[60] *Galling,* 1937, 382-385, nimmt eine ikonographische Beschreibung von Mischwesen als Dämonen vor und weist deren Reichtum in Babylonien und Assyrien nach, gibt aber dagegen zu, dass in Ägypten auch die großen Götter als Mischwesen dargestellt werden, freilich ohne dies als terminologisches Problem zu thematisieren.

wirken können – zu unterscheiden.[61] Als „Dämonen" oder „Genien" werden in der Ikonographie daher *erstens* (geflügelte) Mischwesen bezeichnet, die zur göttlichen Sphäre gehören, aber nicht als bestimmte Götter zu identifizieren sind bzw. aufgrund ihrer Mischgestalt keine anthropomorphen Götter darstellen (z.B. die Vogelgenien in der mesopotamischen Bildkunst). Daneben werden *zweitens* u.a. sog. „kleine Götter" und „Volksgottheiten" als „Dämonen" bezeichnet. *Drittens* gelten theriomorphe Mischwesen als „Monster" oder „Dämonen".[62] *Porada* unterscheidet für Mesopotamien zwischen „Dämonen" und „Monstern" folgendermaßen: Während eher zur Tierwelt gehörende vierbeinige Mischwesen „Monster" genannt werden, gilt die Bezeichnung „Dämonen" für Mischwesen auf zwei Beinen. Je menschlicher die Züge eines Wesens, desto eher war es dem Menschen gegenüber gut gesonnen.[63] So wäre die Mischgestalt der Lamaštu, die Tiere (Skorpion, Hund, Schlange) mit einer aufrecht gehenden Löwengestalt verbindet, besonderer Ausdruck ihrer ausgesprochenen Misanthropie.[64]

1.1.3.1.2 Herkunft: Dämonen sind depotenzierte Götter

Ein anderer Zugang führt religionsgeschichtlich über die Frage der Herkunft von Dämonen in religiösen Systemen: Aus depotenzierten Göttern werden Dämonen oder kleine Götter. Durch die Integration von Göttern in eine neue Religion werden diese entweder als neue oder kleine Götter vereinnahmt oder zu bösen Göttern bzw. Dämonen depotenziert.[65] Auch dieser Vorgang vollzieht sich in verschiedenen Religionssystemen unterschiedlich: Im Rah-

---

61 Vgl. *Wiggerman*, 1992, 143-164.

62 Daher kann auch *Kákosy*, 2000, 45-49, ägyptische apotropäische *Gottheiten* als Mischwesen bezeichnen.

63 *Porada*, 1987, 1-6, bes. 1. Sie macht hinsichtlich der ikonographischen Gestaltung von Stempelsiegeln fünf Stufen der Entwicklung von Monstern und Dämonen in Mesopotamien und Iran aus (1f.). So auch *Welten*, ^{2}1977, 224, der die These vertritt, dass „mischgestaltige[n] Wesen" in Mesopotamien „fast ausschließlich" Dämonen darstellten (dagegen allerdings *Jastrow,* 1905/II, 896f.). Er nimmt eine ikonographische Einzelbetrachtung von Wüstenschlange (Saraf), menschengestaltige geflügelte Wesen (Saraf), Wächtergestalten und Throntieren (Keruben) vor. Eine chronologische Entwicklung von „Monstern" zu „Dämonen" lässt sich wohl nicht ausmachen, wie *von der Osten-Sacken*, 1992, bes. 180-183, zumindest für die in der ʿObed- und Urukzeit bezeugte Ziegengottheit darlegt.

64 „Nur Lamaštu und Pazūzu sind zu apotropäischen Zwecken häufig u[nd] eindeutig bildlich dargestellt; alle anderen Wesen u[nd] Mischwesen in der darstellenden Kunst sind unidentifiziert, ja es ist noch nicht einmal sicher, ob es sich im Dämonen im eigentlichen Sinn handelt", *Colpe*, 1976a, 565. Allerdings macht die Untersuchung *von der Osten-Sackens* (1992) deutlich, dass es sich bei Mischwesen nicht unbedingt um Dämonen handeln muss, auch wenn sie tierische und menschliche Elemente aufweisen. Dass es sich bei der Bestimmung von Mischwesen als Dämonen um eine kontextuell eingeschränkte Definition handelt, wird auch bei dem Versuch der Übertragung auf Ägypten deutlich: Das ägyptische Pantheon besteht fast ausschließlich aus Mischwesen.

65 Vgl. *Gladigow*, 2003, 3-22; *Colpe*, 1976a, 571f.

men des sich ausprägenden Dualismus des Zoroastrismus werden aus Göttern Dämonen (*daēuua-*).[66] In der mesopotamischen Religionsgeschichte werden Götter integriert – wie dies aus den sich verändernden Panthea und der Gleichsetzung bekannter mit neuen Göttern deutlich wird[67] – oder depotenziert – wie dies durch die Integration neuer Aspekte in einen Hochgott und die Unterordnung anderer Götter geschieht, z.B. in der Marduk-Theologie (Enuma Eliš).[68] Zudem können innerhalb des Pantheons bestimmte Götter eine Unterordnung erfahren (Nergal), die *van der Toorn* als „Dämonisierung" beschreibt, oder es werden Unheilswesen wie die *utukkū lemnūti*, die „Bösen Sieben", als Helfer von Göttern erschaffen, die dann für das Böse in der Welt, z.B. Krankheiten, verantwortlich zeichnen.[69]

1.1.3.1.3 Ort: Dämonen repräsentieren Gegenwelten

„Jenseits der als Limen geltenden Stadtmauer erstreckten sich die Nekropolen, die den Übergang vom Kulturraum der Stadt zum lebensfeindlichen Umland markierten, jenseits derer sich die Steppe als Bereich der Antiordnung auftat, der von Nomaden, rechtlosen Personen, Feinden, wilden Tieren und Dämonen besiedelt war und dessen Horizont durch das Bergland oder das Meer als Verkörperung des Chaos begrenzt wurde."[70] In der mythischen Wahrnehmung von Raum werden u.a. das Stadttor oder der Gegensatz von Stadt und Land besonders konnotiert.[71] Innerhalb einer Gesellschaft mit einer binär-vertikalen Wirklichkeitswahrnehmung lassen sich Dämonen als Wesen

---

66 Vgl. *Ahn*, 2003, 122-134.

67 Vgl. *Müller*, 2003b, 108-121. *Gladigow*, 2003, 3-22, fragt nach temporalen, geographischen und hierarchischen Klassifizierungen von Göttern innerhalb verschiedener Konzeptionen von Götterwelten. Götterkataloge und Genealogien ermöglichen die „Theologisierung des Mythos" und zugleich ein *plenitudo* hinsichtlich einer „gleichmäßigen ‚Verteilung' der Götter" sowie „im Blick auf ihre ‚Allwirksamkeit'" (6). Im Rahmen einer Politisierung von Religion werden Kommunikationssysteme zwischen den „großen" und „fernen" und den „kleinen" und „nahen" Göttern entwickelt, die das jeweilige Herrschaftssystem stützen und abbilden bzw. Veränderungen dynamisch verarbeiten. Während der Polytheismus integrationsfähiger sei, müsse der Monotheismus, der eine „Professionalisierung" von Religion" (14) darstelle, entweder menschliche Vermittlerinstanzen ausbilden oder Leeräume durch ‚mitlaufende Polytheismen' füllen. Dies zeige sich in der Entwicklung des Christentums vom 2. Jahrhundert bis hin zur Aufklärung; vgl. auch *Gladigow*, 2004, 224-235.

68 Vgl. *Stolz*, 1996, 53-58; *Albani*, 2001, 210-213.

69 Vgl. *Van der Toorn*, 2003, 61-83.

70 *Bieberstein*, 2001, 510. Schon *Smith*, ^{2}1889, 84, beschreibt die Welt der „Semiten" als dualistisch geteilt zwischen Chaos und Zivilisation. In der Ackerbaugesellschaft werden die Dämonen (*Ǧinne*) langsam verdrängt, so dass unfruchtbares Gebiet bevölkern.

71 Besonders im Zusammenhang mit der Frage nach dem „mythischen Raum" (*Cassirer*, 1924, 104-182) und der Bedeutung der *mental map* sind in jüngster Zeit zahlreiche Untersuchungen verfasst worden, vgl. u.a. *Bieberstein*, 2001, 503-539; *Pongratz-Leisten*, 2001a, 261-279; *Weippert*, 1998, 9-34; *Jonker*, 1995.

beschreiben, die in der Peripherie der bewohnbaren Welt leben und deren Schwellen und Grenzen bewachen.[72] Für Reisen durch die Wüste müssen daher in Mesopotamien besondere Vorsichtsmaßnahmen gegen Dämonen im Rahmen von Ritualen ergriffen werden.[73] Als Bewohner von für Menschen negativ besetzten Räumen, d.h. als periphere Geister, verkörpern Dämonen damit Antigesellschaften, also eine Gegenwelt zur menschlichen Zivilisation.[74] Dabei kann die sozial-räumliche Gestaltung von *menschlichen* Antigesellschaften auch mit dem Aufbau einer rituell-kultisch konnotierten *göttlichen* Gegenwelt einhergehen. Nicht nur räumliche, sondern auch sozialethnische und zeitliche Grenzen können mit peripheren Wächtergeistern besetzt sein[75]: Gefährdung kann sich auch kollektiv-soziologisch als äußere Gefährdungen der Gesellschaft durch Fremde manifestieren. Die Fremden kommen aus Gegenden jenseits der Zivilisation oder sie verkörpern innerhalb der Gesellschaft Gegenwelten, gegenüber der sich die eigene Individualität positiv abgrenzen kann.[76]

---

[72] *Lang*, 2001b, 418f.421-423; vgl. *Engel*, 1987, 104. Vgl. zu den Toren der Unterwelt *Belejung*, 2001, 486. *Hutter*, [4]1999, 533-535, bezeichnet den „Phänomenbestand" der Mischwesen im Alten Orient als Dämonen, die am Rand oder außerhalb der menschlichen Zivilisation vorkommen. Sie stehen unterhalb der Götter und erhalten keine kultische Verehrung.

[73] So z.B. „i n i m - i n i m - m a   e d i n - n a   d i b - b i - d a" („Worte, zu sprechen für die Reise durch die Wüste"), vgl. *Vanstiphout*, 1977, 52-56. Dementsprechend beschreibt *Berlejung*, 2001, 488, die Wüste nicht nur als Ort der Dämonen („Wesen, die jedem Menschen schadeten, auch wenn er nur auf der Durchreise war"), sondern auch als den der ungeliebten Menschen.

[74] Im folgenden wird der Begriff der „Gegenwelt" für negativ konnotierte Antiwelten gebraucht, die bedrohlich in die menschliche Zivilisation eingreifen. Zum Begriff „Gegenwelt" – der hier mit der Funktion peripherer Geister in Verbindung gebracht wird, um den an sich sehr weiten Begriff für den vorliegenden Kontext genauer bestimmen zu können – und zur näheren begrifflichen Bestimmung des Phänomens der Fremdheit, vgl. *Hölscher*, 2000, 9-18. Auch hierbei muss kontextuell gearbeitet werden: So definiert sich Ägypten anders als Mesopotamien oder Syrien-Palästina eher linear und gleichzeitig dualistisch, vgl. *te Velde*, 1967, 62f., 75; *Koch*, 1993, 35; *Niwiński*, 2000, 34.

[75] Vgl. *Bolte*, 1993, 50.

[76] Vgl. *Haas*, 1980, 37-44, der die verschiedenen Bereiche, innerhalb derer sich die Fremdheit der „Anderen" für die Gesellschaften des Alten Orients ausdrücken, zusammenträgt, vgl. *ders.*, 1992, 29-51; *Klengel*, 1992, 15-27; *Prechel*, 1992, 173-185. Zur Konzeption von Welt in Mesopotamien, vgl. *Horowitz*, 1998; *Pongratz-Leisten*, 2001a, 195-231; *dies.*, 2001b, 196-231; im Alten Testament *Weippert*, 1998, 9-34. Zur Dämonisierung von Nomaden als Fremden vgl. *Staubli*, 1991, 236-266, bes. 259-266. *Berlejung*, 2001, 498, stellt die mythologischen Feinde Mesopotamiens den realen Feinden Israels gegenüber, indem sie feststellt, dass der „Vogelfang" und die „Vogelfreilassung" „die in Mesopotamien von den *Dämonen und Göttern* bzw. im Alten Testament von *realen Feinden, Sünde und Jahwe* bestimmte Balance zwischen Tod und Leben" (Hvhbg. Frey-Anthes) versinnbildlicht. Zur asiatischen Welt als Ort der Schuld und Gegenwelt zu Ägypten, vgl. *Görg*, 1995, 30.

Der Alltag des Menschen innerhalb eines gegliederten Weltbilds ist schließlich geprägt von einer mythischen Konnotation von Zeit, die sich nicht nur in bestimmten Bewertungen von Tageszeiten (Hitze und Gefahr am Mittag, Chaos der Nacht, Rettung am Morgen) zeigt, sondern sich auch in Lebensübergängen (Geburt, Entwöhnung, Beschneidung, Hochzeit, Tod) manifestiert. An diesen Wendepunkten zeigt sich der Mensch als besonders gefährdet und bedient sich daher bestimmter (ritueller) Vorsichtsmaßnahmen. Bis heute begleiten Rituale, die *van Gennep* als *„rites de passage"* bezeichnet hat[77], Übergänge gesellschaftlich soziologischer Art.

1.1.3.2 Funktionale Zugänge

1.1.3.2.1 Kommunikationsmittler: Dämonen als Grenzgänger

Die platonische Rezeption des Begriffs δαίμων sieht im Dämon einen Begleiter des Menschen und einen Vermittler zwischen der Götter- und der Menschenwelt. In diesem Kontext ist ein Dämon weder als gut noch als böse zu bewerten (s. S. 3). In klassischer Weise bestimmt *Usener* den Dämonenbegriff für die griechische Philosophie. Der Dämon ist nach Platon ein „mittelwesen und vermittler zwischen göttern und menschen", d.h. ein göttliches Wesen niederen Ranges: „Als allgemeinste bezeichnung eines göttlichen wesens mußte *daimon* im gegensatze zu persönlichen göttern ein wesen bedeuten, das ohne Gott (θεός) zu sein an den göttlichen eigenschaften der unsterblichkeit und überlegenen kraft anteil hatte."[78] Einen *Useners* Definition sehr ähnlichen Dämonenbegriff verwendet *Ebeling* für Mesopotamien, der Dämonen einerseits hinsichtlich ihrer Mittlerfunktion beschreibt, andererseits in ihrem Verhältnis zum Menschen und ihrem Ort in der Götterwelt: „Zwischen Göttern und Menschen stehen die Dämonen als Diener der Götter und Feinde oder Helfer der Menschen. Ein wesenhafter Unterschied besteht zwischen ihnen und den großen Göttern nicht, sondern nur einer des Grades. Sie gehören zur Götterwelt, müssen sich aber mit geringerer Macht begnügen, was nicht ausschließt, dass sie auch als wütende Gegner der Götter auftreten. Sie sind den Soldaten vergleichbar, die im Gegensatz zu den Fürsten in Scharen auftreten, in denen das Individuum seine Bedeutung verliert."[79] Innerhalb der mesopotamischen Ikonographie und in Gebetstexten

---

[77] Vgl. *van Gennep*, 1908 (1999).

[78] *Usener*, 1895, 248.

[79] *Ebeling*, 1938, 107. *Dietrich*, 1997, 49f., unterscheidet „böse Dämonen" (zuständig für Krankheiten und Unglück) und „gute Dämonen" (Schutzmächte, die „Glück spendeten, Heil brachten und und das Leben erhielten"). Allerdings werden letztere in der altorientalistischen Forschung nicht als „Engel" bezeichnet. Diese Bezeichnung ist auf den Götterboten *sukallu* beschränkt. Damit ist hier also die Bezeichnung des Mittlerwesens „Engel" und nicht „Dämon": Die *„sukallu*-Götter" sind also „einerseits göttlicher Natur", haben „andererseits aber auch eine Botenfunktion (...), die es ihnen ermöglicht, nicht nur eine

findet der Zugang über die Funktion der Dämonen als Mittlerwesen Anhaltspunkte bei der Darstellung der so genannten Trickster-Gottheiten dem Götterboten *sukallu*, die vermittelnd zwischen Mensch und Gott stehen.
Auch *Petersen*[80] schlägt vor, unter dem Begriff Dämon die Vorstellung von „Kommunikationsmittlern" zu fassen, die es in allen Religionen gebe und die die Kommunikation zwischen Menschen und Transzendenz gewährleisten. Einen etwas anderen Akzent setzt *Ahn*, der auf die irreführenden – weil innerhalb eines hierarchischen und christlich(monotheistisch)-eurozentrischen Verständnisses von Wirklichkeit verhafteten – Begriffe „Engel" und „Dämonen" innerhalb der Religionswissenschaft verzichten und stattdessen den Begriff des „Grenzgängers" verwenden will.[81] Der Grenzgänger nimmt im gegliederten Weltbild eine strukturell ähnliche Position wie die peripheren Geister ein, kann aber anders als diese sowohl binär als auch horizontal Grenzen überschreiten. Diese Fähigkeit ist den Gegenwelten repräsentierenden peripheren Geistern nicht inhärent.[82]

1.1.3.2.2 Bedrohung: Dämonen als Schadensgeister

„Wegen der noch unbefriedigenden Definitionslage in der Religionsphänomenologie seien hier mit Dämonen nicht generell Medialwesen zw. Götter- und Menschenwelt angesprochen, sondern in erster Linie übel wollende Träger übermenschlicher Mächte und Gewalten, die im AT mit einer mannigfaltigen Terminologie belegt werden. D[ämonen] dieser Bestimmung sind im AT sowie in jüd.-hell. Lit. als Gruppen und als Individuen mit Eigennamen präsentiert"[83]. Damit nimmt *Kirchschläger* eine Gegenposition zu einer moralisch neutralen Bewertung des Dämonenbegriffs ein und führt eine breite Linie der traditionellen Bestimmungen von Dämonen als Verkörperung von den Menschen feindlich gesonnenen Kräften fort. Der Anschluss an die psychologisierenden Begriffsbestimmung *van der Leeuws* ist deutlich. Innerhalb der Erfahrungsebene werden die *bösen Dämonen* oder Geister von den *guten Göttern* abgegrenzt. Dämonen gelten als Träger von Mächten, die den Menschen gefährden. Auf individueller Ebene gelten Dämonen als „Projektion menschlicher Erfahrung der Unkontrollierbarkeit bestimmter Mächte"[84]. Als solche Mächte verursachen die Dämonen Krankheiten, Unfälle, Tod im Kindbett und andere Gefahren, denen die einzelnen Menschen im täglichen Leben ausgesetzt sind. Besonders die ältere Forschung begründet die gefähr-

---

Verbindung zwischen den Hochgöttern untereinander, sondern mitunter auch zu den Menschen herzustellen" (50f.).

80 *Petersen*, 2003, 23-41.

81 Vgl. *Ahn*, 1997b, 1-48. Als Grenzgänger bzw. Kommunikationsmittler können auch Menschen fungieren (s. Anm. 1351).

82 „Streng genommen sind periphere Geister keine Zwischenwesen", *Lang*, 2001b, 422.

83 *Kirchschläger*, 1991, 375f.

84 *Hutter*, ^{4}1999, 533-535.

lichen Aspekte der Dämonen damit, dass Götter volle Personalität besitzen, während Dämonen apersonal oder nur mit einer geringeren Form von Personalität ausgestattet sind. Der Personenbegriff wird hierbei in engem Zusammenhang mit dem Begriff des Willens gebracht: Die Gottheit verfügt durch ihre „Personalität“ über einen „gerichteten“, d.h. planenden Willen.[85] Während Götter rational strafen, sind Dämonen – wie der „dämonische Jahwe“ (s. 1.1.2.2) – eben darum so gefährlich, weil ihr Wille nicht greifbar ist, sie handeln unvorhersehbar, irrational und böse.[86]
Anders verbindet der Religionswissenschaftler *Lurker* die Kategorie der Personalität von Dämonen und Göttern nicht mit dem Willensbegriff, sondern mit der Benennung von Wesen. Dabei differenziert er zwischen „Geistern“ auf der einen sowie „Dämonen und Göttern“ auf der anderen Seite: „Von den – meist anonymen – Geistern unterscheiden sich die Götter und Dämonen durch ihre stärkere Profilierung, wie sie in der Namensgebung zum Ausdruck kommt“[87]. Verortet man die Wirkweise von Dämonen also in der Gefährdung der menschlichen Wirklichkeit, so zeigt sich eine besondere Bedeutung des Personalitätscharakters von Dämonen. Erst mit Hilfe von Benennungen bestimmter Wesen können diese in Beschwörungen und Abwehrmaßnahmen konkret bekämpft werden.[88]

---

85 „Dämonen sind personifizierte Macht, ohne dass sie doch im Vollsinne bereits göttliche Personen sind. Sie nähern sich der Personalität sowohl ihrer äußeren Gestalt wie auch ihrer inneren Struktur nach; denn sie haben einen Willen, einen dämonischen Willen. Das Dämonische haben sie wesentlich mit der Macht gemeinsam (…); denn dem Dämon fehlt, was die Gottheit besitzt, die volle Personalität. Er ist seiner Gestalt nach Person, aber seinem Wesen nach impersonale Macht“, *Mensching*, 1959, 159.

86 Im Sinne seiner evolutionistische These bestimmt *Mowinckel*, 1953, 37, den Willensbegriff: „Der Wille des Mächtigen kann sich als reine launenhafte Willkür zeigen. Das ist besonders bei den Dämonen der Fall, kann aber lange auch den Göttern anhaften.“

87 *Lurker*, 1984, VIII. In Mesopotamien verfügen die „bösen Dämonen“ über vielfältige Namen, da sie einzeln angeredet werden müssen, um gebannt werden zu können. „Gute Dämonen“ können dagegen „kollektiv verehrt werden“. „Daß es mehr ‚böse‘ als ‚gute‘ Dämonen gab, muß damit nicht ausgedrückt sein“, *Dietrich*, 1997, 50. Nach *Jacobsen*, 1976, 13, zeigt die Vielfalt der Dämonennamen, dass „these demons are forms given to the numinous power experienced in sudden illness and pain or in other terrifying situations. Sometimes they are described as winds and storms, sometimes they are ghosts who cannot find rest in the netherworld, sometimes they have the names of specific illnesses. They are supernatural wills and powers who will evil things into being“, vgl. *Thompson*, 1903, XXI. Dagegen stellt *Ratschow* im Rahmen seiner psychologischen Bestimmung des Dämonenbegriffs fest: „Diese Unbekanntheit der Dämonen, diese Fremdheit ihres Wesens macht klar, warum sie meistens namenlos sind, und warum ihre Zahl unbegrenzt und unfaßbar ist“, *Ratschow*, 1947, 70.

88 Vgl. *Röllig*, 2000, 62.

1.1.3.2.3 Hilfe: Dämonen als Schutzgenien

Im Zusammenhang von bestimmten Riten und der Abwehr feindlicher Mächte durch apotropäische Maßnahmen werden Dämonen in Ritualtexten v.a. als Verursacher von Krankheiten und damit verbundenem persönlichem Unglück beschrieben[89], das u.a. in bestimmten Situationen des menschlichen Lebens auftritt (s. 1.1.3.1.3). Für diese Vorsichtsmaßnahmen kann nun allerdings wiederum der homöopathisch-abwehrende Charakter von Dämonen genutzt werden, wie es im Gebrauch von Schutzamuletten oder Figurinen geschieht. Damit wird die Beschreibung von Dämonen ambivalent, denn da Amulette schützende Wirkung haben, werden auch die auf den abwehrenden Amuletten dargestellten Mischwesen als „gute Schutzmächte" bezeichnet[90]: „Bei diesen Mischwesen handelt es sich um ein allgemein verständliches Schutzrepertoire, das im gesamten Vorderen Orient bekannt war (...) Spezielle Funktion innerhalb des apotropäischen Bereichs und Benennung diffe-

---

[89] Von *Usener*, 1895, 295, wird die Theorie von der im alten Israel bereits vollzogene Überwindung des Polydämonismus vertreten, hinter den das Judentum (und damit auch das frühe Christentum) wieder zurückfällt: „Schon vor etwa 2300 jahren ist in der Hippokratischen schrift ‚von der heiligen krankheit' der ungrund des dämonenglaubens und der unfug mystischer oder magischer heilmittel überzeugend erwiesen worden: statt das volk aufzuklären, wird die kirche ihre exorzismen vermutlich so lange bereit halten, als noch ein ungebildeter danach begehrt." *Ebrard*, 1878, 440-455.454f., hingegen stimmt zu, dass die „Dämonischen" im NT Kranke seien. Jedoch folgert er daraus, dass es keinen Beweis für die Ursache der krankhaften Symptome gibt und dass diese ebenso gut von einem „Dämon" verursacht werden können wie von „kranken Nerven". In seiner Auseinandersetzung mit dem Rationalismus stellt er fest, dass die Aufgabe der Theologie das Herstellen eines Bezugs von Offenbarung und Naturwissenschaft ist, ohne dabei die Offenbarung zu leugnen, denn die Offenbarung steht mit den „Resultaten der physiologischen Forschung" „in vollem Einklang". Ähnlich erklärt *Weiss*, [3]1898, 419, die ärztliche Behandlung von Geisteskranken und psychischen Störungen zu einem modernen „Exorzismus".

[90] Unter Aufnahme von *van der Leeuw* schreibt z.B. *Haag*, 1974, 143, in seiner sowohl dogmatischen als auch atl. und ntl. Studie über den „Teufelsglauben": „Unbegreifliches, schicksalhaftes Geschehen schrieb man schon früh dem Eingreifen guter oder böser übermenschlicher Mächte zu, die sich im späteren gr. Volksglauben zu Zwischenwesen zwischen Menschen und Göttern, Geistern der Verstorbenen und Gespenstern, d.h. zu D[ämonen] entwickelten" (94). „Denn der Dämon ‚vertritt die Schrecklichkeit der Welt schlechthin, die unberechenbare Gewalt, die um uns webt und uns zu ergreifen droht'" (unter Verweis auf *van der Leeuw*, [2]1956, 141f.). Hier sind alle Aspekte einbezogen: Die Erfahrung von etwas Unheimlichen, die Funktion der Dämonen als Zwischenwesen sowie ihre Beschreibung als Totengeister und Gespenster. Diese Definition hält *Haag* jedoch nicht davon ab, schon auf den folgenden Seiten im Zusammenhang von Mesopotamien und Ägypten von „guten Dämonen" zu sprechen und von „Wesen, die zwischen Menschen und Göttern stehen und mit heilsamen oder schädlichen Kräften ausgestattet sind" (144f.); vgl. *Jastrow*, 1905, 194: „Im allgemeinen legte man die wichtigeren Ereignisse in die Hand der Götter, während man die kleineren Verdrießlichkeiten wie Unfälle, Leiden, Unglück u. dgl. auf Rechnung der Geister setzte. Die Götter waren im Großen und Ganzen dem Menschen wohlgesinnt (...). Dagegen waren die Geister gewöhnlich feindselig." Während Götter strafen, müssen böse Geister durch Priester ausgetrieben werden (284).

rierten sicherlich je nach Gegend und Periode; teilweise hatten diese Genien auch den Status niedriger Gottheiten.“[91] Als Schutzgenien verfügen Dämonen also über positive Eigenschaften.

1.1.4 Fazit

Die oben benannten Zugänge zum Dämonenbegriff sind vielfältig. Insgesamt zeigt sich, dass die unterschiedlichen Zugänge einerseits erheblich differieren, andererseits aber auch einander ergänzen können und sich nicht notwendig widersprechen müssen. Das hat seinen Grund *erstens* darin, dass die Zugänge jeweils ihre kontextuelle Verortung sowie ihren jeweiligen medialen Zugang (Bilder/Texte) spiegeln. Die Vielfalt der Begriffsbestimmungen hat ihre Ursache *zweitens* auch darin, dass es in den semitischen Sprachen keine Unterscheidung zwischen Göttern und Dämonen in terminologischer Hinsicht gibt. In Mesopotamien können Wesen, die in der Forschung als Dämonen beschrieben werden, ebenso mit dem Gottesdeterminativ *ilu* bezeichnet werden wie die so genannten „großen Götter“. Das Problem verschärft sich, bezieht man *drittens* ikonographische Zeugnisse in die Frage ein, was ein „Dämon“ bzw. was ein *ilu* ist. Anhand welcher Merkmale soll zwischen der Darstellung eines Gottes und eines Dämons unterschieden werden? Die neutrale Unterscheidung zwischen Mischwesen als „Dämonen“ und anthropomorphen Darstellungen als „Götter“ ist nicht nur für Ägypten unzureichend. Andererseits müsste eine funktional orientierte Differenzierung, die zwischen *bedrohlichen Dämonen* und guten, *schützenden Göttern* unterscheiden möchte, schützende Mischwesen als Götter bezeichnen. Aus diesen Schwierigkeiten folgt, dass in der Forschungsterminologie die Bezeichnung „Gott“, „Dämon“, „Geist“ oder auch „(Schutz-)genius“ für jeweils dasselbe Wesen verwendet wird. Damit ergibt sich die grundsätzliche Frage, ob und wie im Alten Orient zwischen Göttern und Dämonen (oder zwischen Engeln und Dämonen) differenziert werden kann bzw. ob das Anliegen einer solchen Differenzierung nicht-monotheistischen Religionsformen angemessen ist.

Es erscheint m.E. fraglich, ob die seit *van der Leeuw* nur selten bezweifelte Prämisse von der universellen Übertragbarkeit des vom christlichen Abendland adaptierten Dämonenbegriffs auf verschiedene Religionssysteme haltbar ist. So weist *Ahn* mit Recht darauf hin, dass zwischen den verschiedenen Religionen nicht nur hinsichtlich der Gottesbegriffe unterschieden werden muss, sondern dass dies analog auch für die Rede von allen anderen Wesen gilt, die in den verschiedenen Religionen ihren Ort haben.[92] Ebenso wie Religionen und Gottesbilder muss die Bedeutung von Dämonen kontextuell

---

91 *Braun-Holzinger/Matthäus*, 2000, 289.297f.; vgl. *Mensching*, 1959, 159.

92 Vgl. *Ahn*, 1997b, 1-48.

„als Bestandteil eines kulturellen Systems" betrachtet werden.[93] Als hermeneutische Voraussetzung für die Beschäftigung mit dem Thema muss also gelten, dass zwischen monotheistischen und nicht-monotheistischen Religionsformen sowie deren jeweiligen Wirklichkeitsdeutungen differenziert werden muss. Es scheint nicht sinnvoll, mit einem kontextuell unabhängigen, allgemein umfassenden Dämonenbegriff zu arbeiten. Aufgrund der Vielfalt der verschiedene Bilder und Vorstellungen, die sich Menschen in verschiedenen Kulturen und Religionen von dem machen, was hinter der sichtbaren Welt vor sich geht, muss vielmehr ein sowohl in sozio-historischer als auch in literarischer und ikonographischer Hinsicht kontextueller Zugang gewählt werden. Daher wird im Folgenden danach gefragt, welche Funktion die in der Forschung als „Dämonen" bezeichneten Termini bzw. Bilder einnehmen. Dabei wird sich zeigen, dass die in der alttestamentlichen Forschung so genannten „Dämonen" bereits in sich eine Vielzahl verschiedener Phänomene darstellen, die jeweils in ihrem eigenen Kontext und ihrer Funktion gedeutet werden müssen. Auf eine übergreifende Definition des Dämonenbegriffs wird daher an dieser Stelle aus den oben genannten Gründen verzichtet. Vielmehr sollen die unten gewählten Zugänge ermöglichen, die je eigenen Aspekte der in der alttestamentlichen Forschung unter dem Begriff „Dämon" gefassten Phänomene zu beleuchten und differenziert zu analysieren. Dabei wird im Rahmen dieser Arbeit der Bereich der Totengeister ausgeklam-

---

[93] Vgl. *Schmitt*, 2004, 328. Ebenso verhält es sich mit der Beziehung zwischen Magie und Religion: Magie basiert ebenso wie Religion auf göttlicher Legitimation, als deren Mittler die die magische Praktiken anwendende Person fungiert: „Magisch-ritualsymbolisches Handeln ist die Antwort des Menschen auf die Zumutungen seiner Existenz und gleichzeitig die praktizierte Hoffnung auf das rettende Eingreifen Gottes", *Schmitt*, 2004, 398, vgl. *ebd.* 62-66.383-398. *Mensching*, 1959, 165, differenziert den Gottesbegriff, indem er zwischen Mono- und Polytheismus unterscheidet. Jedoch bezieht er diese Unterscheidung nicht auf den Begriff des Dämons. Wie schwierig es ist, klare Kriterien für die Unterscheidung von „Gott" und „Dämon" zu finden, zeigt sich u.a. in dem Versuch *Kurth*s, 2003, 45-60, eine solche Unterscheidung für Ägypten vorzunehmen. *Kurth* definiert die klassischen Kategorien Religion bzw. Philosophie als „betrachtendes Weltverständnis" sowie Magie und Naturwissenschaft als „handelnde Weltbewältigung". Die Problematik dieser Einteilung wird daran deutlich, dass sie immer nur in Mischungen zu finden ist. Trotzdem wird die Kategorisierung beibehalten und die Definition von Göttern und Dämonen für die altägyptische Religion hierin eingepasst: Dämonen seien Teilkräfte, die in speziellen Situationen eingesetzt werden. Die Unterscheidung „guter Gott" – „böser Dämon" wird ebenso abgewiesen wie der Versuch, nur einem Gott kultischen Verehrung zuzusprechen. Vielmehr können Götter in bestimmten Situationen zu Dämonen werden. Bei der Darstellung der verschiedenen Funktionen von Dämonen überwiegen dann aber wiederum die negativen Konnotationen.

mert.[94] Toten- oder Ahnengeister erhalten Opfer[95] und wären so erstens nach der Definition, dass Dämonen keine Opfer erhalten, andererseits nicht als Dämonen zu bestimmen.[96] Zudem muß zwischen Dämonen und Totengeistern insofern unterschieden werden, dass die Geister der Toten eine völlig andere Biographie aufweisen als die in der vorliegenden Arbeit unter dem Überbegriff „Dämonen“ untersuchten Phänomene: Sie repräsentieren eben tote Menschen und keine übernatürlichen Wesen *per se*. Angesichts dieser Einwände und der vielfältigen Schwierigkeiten, die mit der Frage nach Bedeutung und Funktion der Totengeister im alten Israel und der Hebräischen Bibel noch ausstehen, muss auf eine genauere Untersuchung der Totengeister an dieser Stelle verzichtet werden.

1.2 Quellen

Für die Frage nach der Religion des alten Israels stehen zwei Medien zu Verfügung: Texte (Altes Testament, Inschriften) und Bilder, vor allem Amulette und Siegel. Für die Untersuchung von Vorstellungen von Dämonen im alten Israel bietet es sich also an, auf zwei Ebenen zu arbeiten. Der Begriff „altes Israel“ bezeichnet dabei in der vorliegenden Arbeit das Gebiet Israel/Palästinas[97] und umfasst einen Zeitraum, der sich von der Bronzezeit (altsyrische Siegel) bis in die hellenistische Zeit (Tobit) erstreckt.

1.2.1 Texte

Das erste wichtige Zeugnis für die Religion Israel-Palästinas sind die Texte des Alten Testaments. Sie wurden über einen extrem langen Zeitraum gesammelt, tradiert und zu Textblöcken zusammengestellt. Dabei wurden keineswegs nur zueinander passende Texte ausgewählt, sondern gerade auch

---

[94] *Fabry*, 2003, 270, nennt als eigene Dämonengruppe die „Unterwelts- und Totendämonen: *r^epa'îm*, *^ælôhîm*, *^ælîlîm* und *'iṭṭîm* (LXX z.T. δαιμόνιον oder βδελύγματα, niemals δαῖμων)“.

[95] Vgl. KAI 215; KTU 1.82; KTU 1.161; *Loretz*, ²1996, 129f. (Anm. 381); *Loretz*, 2003, 211-336; *Tropper*, 1989, 161-350. Nach *Foster*, 1993, 568, können Totengeister angerufen werden, so dass sich die Frage stellt, ob es sich dabeit um ein Gebet oder um eine Beschwörung handelt.

[96] Gegen die Benennung von Totengeistern als Dämonen vgl. *Schmidt*, 2002, 259: Die Toten sind erst sehr spät zu „supernaturally powerful beneficent ghosts“ in Israel geworden, vgl. ausführlich zum Totenkult in Israel auch *ders.*, 1994. *Te Velde*, 1967, 94: „It is notable that it is not the murdered victim, but the murderer who is generally represented as a demon of death who can find no rest.“

[97] *Weippert*, 1988, 5: Die „Bezeichnung Palästina (...) grenzt im Norden ungefähr den Bereich aus, den heute die Staaten Libanon und Syrien einnehmen, deckt sich aber annähernd mit dem Staatengebiet des heutigen Israel und schließt auch größere Teile des modernen Staates Jordanien mit ein“; vgl. ebd. 3-13; zur Bezeichnung Israel/Palästina *Keel/Küchler/Uehlinger*, 1984, 206-288. Die Umschrift der Ortschaften richtet sich im Folgenden nach *Weippert*, 1988.

sich widersprechende Texte miteinander verwoben oder einander gegenübergestellt, ebenso wie Textgattungen, die ursprünglich mündlich tradierte Erzählungen, Schultexte, historische Berichte etc. darstellten. Gleichzeitig spiegeln bereits die Texte auch deshalb eine Vielfalt religöser Inhalte, weil sie nicht in einem kulturellen Vakuum, sondern im Umgang mit einer Vielzahl anderer Kulturen und Religionen entstanden sind, von denen sich die Texte einerseits abgrenzen, andererseits aber auch beeinflusst sind. Dass das Alte Testament eine Sammlung und Tradierung vielfältigster und sich z.T. widersprechender Textinhalte und -formen darstellt, ist eine wichtige hermeneutische Voraussetzung für die Lektüre der Texte.
Der Grund dafür, dass dieses Konglomerat verschiedenster Texte und Vorstellungen für wichtig erachtet wurde, gesammelt zu werden, liegt *erstens* darin, dass sie einer Erinnerungskultur und damit der Identifikation mit der eigenen Herkunft dienen. Ätiologische Sagen geben ebenso wie chronistische oder genealogische Texte Auskunft über die eigene Herkunft und Verortung in der eigenen Gesellschaft sowie im Umfeld anderer Völker – gerade auch hinsichtlich der religiösen Abgrenzung oder auch Einbeziehung anderer Frömmigkeitsformen. Eng damit vebunden ist *zweitens* der Aspekt der Bildung: Nur wer die Texte kennt, kann sie für sich nützlich anwenden und sie als Texte über die eigene Herkunft, Geschichte und Identität wahrnehmen. Damit wird aber *drittens* auch deutlich, dass die Wahrnehmung, Sammlung und Tradierung von Texten nur solchen Kreisen möglich ist, die erstens Zugang zu den religiösen Texten haben und zweitens literarisch gebildet und zudem fähig sind, die Texte theologisch zu reflektieren und für ihre Zeit neu hörbar zu machen. Dass sich Textüberlieferung durch die reflektierende Bearbeitung und Tradierung bewusst oder unbewusst verändern, ist selbstevident. Gerade bei religiösen Vorstellungen, die dem – im endgültigen Kanon der Bibel als dogmatische Prämisse vorausgesetzen – Monotheismus widersprechen, liegt der Vedacht nahe, dass solche Veränderungen bewusst vorgenommen worden sind. Zudem können sich religiöse Vorstellungen durch ihre jeweilige sprachliche Vermittlung verändern. Auch dies spielt gerade für das Thema der vorliegenden Arbeit eine wichtige Rolle, denn einen Überbegriff „Dämon“ gibt es in keiner semitischen Sprache und dementsprechend auch nicht in der Hebräischen Bibel. Erst durch die LXX wird das aus der griechischen Philosophie stammende Lexem in die Übersetzung des hebräischen Textes eingebracht. Dieser ist aber anders als die mit δαιμόνιον bzw. δαίμων übersetzten hebräischen Begriffe sowohl durch die griechische Philosophie und Mythologie als auch durch den Monotheismus reflektiert und geprägt und setzt Hierarchisierungen und Dualismen voraus, die die meisten hebräischen Texte ursprünglich nicht kennen. Die LXX wird daher nur eingeschränkt zur Bearbeitung des Themas herangezogen.

1.2.2 Bilder

Eine ikonographische Betrachtung von Bildmedien (Amulette und Stempelsiegel), ist insofern notwendig, als dass Bilder einen anderen Zugang zu religiösen Vorstellungen bieten, als dies bei Texten der Fall ist. Siegel haben *erstens* eine administrative Funktion: Im öffentlichen Bereich dienten Stempel- und Rollsiegel der Beurkundung von Rechtsvorgängen oder dem Versiegeln und Kennzeichnen von Eigentum.[98] Roll- und Stempelsiegel wurden in verschiedenen Variationsmöglichkeiten getragen (als Kette[99] an Arm oder Hals, Fibel oder Ring)[100], so dass sie „zur Hand" waren, wenn sie verwendet werden mussten, und gleichzeitig in einem intimen Bezug zum Träger bzw. zur Trägerin standen.[101] Namenssiegel wurden z.T. anscheinend über Generationen weitergegeben. Aus Mesopotamien sind Namburbi-Rituale überliefert, die nach dem Verlust von Siegeln ausgeführt werden müssen, um die Besitzer des Identifikationszeichens zu schützen.[102] Dass die Funktion von Siegeln jedoch nicht ausschließlich administrativer Natur war, zeigt das oft wertvolle Material, aus dem vor allem Rollsiegel hergestellt wurden.[103] Da sie sichtbar am Körper getragen wurden, hatten Siegel auch ohne ihre direkte Verwendung einen persönlichen und öffentlichen Charakter, da sie die Identität einer bestimmten Person beinhalteten und gleichzeitig durch Material und Ausführung die soziale Stellung des Trägers oder der Trägerin anzeigten. Sie konnten so nicht nur als Identifikationszeichen verwendet werden, sondern dienten *zweitens* auch als Schmuck, der über Ausführung der Darstellungen sowie über die Art des verwendeten Materials gleichzeitig etwas über das Prestige der Träger aussagen konnte.[104] Siegel scheinen also auch ohne direkte Verwendung eine wichtige Bedeutung gehabt zu haben.[105] *Drittens* zeigt die Vielzahl von auf Siegeln dargestellten religiösen (Schutz-)symbolen, dass Siegel mehr waren als Schmuck oder administrative Objekte und Identität religiös transzendieren: Der Hauptfundkontext von Siegelamuletten sind Gräber.[106] Das hat einerseits pragmatische Gründe – in einem Grab können Kleinfunde über lange Zeit erhalten bleiben, während sie an Orten des Alltags verloren gehen – andererseits weist diese Tatsache auch auf den Schutzcharakter von Siegelamuletten im privaten Gebrauch hin:

---

98 Vgl. *Salje*, 1997, 125.

99 Zu Amulettketten vgl. auch *Maul*, 1994, 44; *Foster*, 1993, 594-598, Z.51.

100 Vgl. dazu *Keel*, 1995a, 106-113; *ders.*, 2001, 587. Vgl. auch Jes 3,18-21, dazu *Schmitt*, 2004, 358-360.

101 Vgl. *Keel*, 1995a, 35.

102 Vgl. *Salje*, 1997, 136; *Maul*, 1994, 12.

103 Vgl. *Salje*, 1997, 136.

104 Vgl. *Keel*, 2001b, 587f.; *Hübner*, 1993, 153. Auf einem Gemälde von 1870 zeigt sich auch Enid Layard, die Frau des Orientforschers Henry Austen Layard, standesgemäß mit Siegelschmuck, vgl. *Klengel-Brandt*, 1997, FarbAbb. 33.

105 Vgl. *Keel*, 2001b, 588.

106 Vgl. *Salje*, 1997, 136.

Siegel, die bereits im Leben verwendet wurden, haben auch im Tod eine Funktion – als Schutzmittel oder vielleicht auch als Identitätsmerkmal.[107] Darauf weisen auch Inschriften in Gräbern hin, wie die Grabinschrift von *Ḫirbet el-Kōm*.
Siegel drückten nicht nur die soziale Stellung, sondern auch persönlichen Glauben aus und dienten als apotropäisches oder Glück bringendes Schutzamulett.[108] Der Doppelfunktion von Siegeln als Identifikations- und Schutzzeichen trägt der von *Hornung/Staehelin* geprägte Begriff des „Stempelsiegelamuletts“[109] Rechnung. Da im Folgenden auch Rollsiegel einbezogen werden, soll für diese Objekte der Kleinkunst der Begriff „Siegelamulett“ verwendet werden.

1.2.3 Zum Verhältnis von Text und Bild

Das Verhältnis von Text und Bild ist in zweifacher Weise hermeneutisch zu reflektieren: *Erstens* spiegeln die Texte des Alten Testaments einen jahrhundertelangen Bearbeitungs- und Veränderungsprozeß wieder. In ihrer Primärform und ihrem ursprünglichen Kontext sind sie nicht mehr zugänglich („Sekundärquellen“). Dagegen liegen Bilder und Inschriften (meist) unbearbeitet in ihrer primären Form vor („Primärquellen“).[110] Jedoch ist die Unterscheidung zwischen den biblischen Texten als Sekundär- und Bildern bzw. Inschriften als Primärquellen insofern zu relativieren, als dass einerseits die Bilder häufig nicht in ihrem ursprünglichen Fundkontext lokalisiert werden können, sondern aus Raubgrabungen bzw. dem Antikenhandel stammen oder sogar Fälschungen darstellen.[111] Erst sorgfältige archäologische Arbeit kann die Objekte in ihrem ursprünglichen Fundkontext lokalisieren – der wiederum nicht der usprüngliche Verwendungskontext der Bildträger gewesen sein muss (z.B. Gräber). Andererseits können auch Texte als Primärquellen fungieren, wenn sie sich z.B. im Widerspruch zur offiziell-religiösen Ausrichtung der Texte ihres Kontextes befinden.
Bilder und Texte verkörpern *zweitens* jeweils zwei verschiedene Ebenen von Religion. Die Texte der Hebräischen Bibel stellen eine theologische Verarbeitung (und Bereinigung?) religiöser Wirklichkeit dar. Der Endtext der

---

[107] Vgl. *Salje*, 1997, 127. So finden sich besonders die mittelbronzezeitlichen Skarabäen der Ω-Gruppe in Kindergräbern, vgl. *Keel*, 1995a, 35. Dass in Ägypten ursprünglich v.a. Frauen und Kindern Amulette beigegeben wurden, weist darauf hin, dass diese zu den am meisten gefährdeten Teilen der Gesellschaft gehörten: Geburt und Schwangerschaft bergen vielfältige Gefahren und führten häufig zum Tod von Mutter und Kind. Insofern könnte das Tragen von Siegeln im weitesten Sinne als *ars moriendi* verstanden werden, die bereits im Leben daran erinnert, dass der Mensch sterblich ist.

[108] Vgl. *Uehlinger*, 1993, 273f.

[109] *Hornung/Staehelin*, 1976; vgl. *Uehlinger*, 1993, 273f.

[110] Vgl. *Uehlinger*, 2001, 25-39; *Hardmeier*, 2001, 14; GGG 10-14. Zur Diskussion, inwiefern Texte als Primärquellen gelten können, vgl. *Koenen*, 2003, 27.

[111] Vgl. *Keel*, 2001b, 588.

Hebräischen Bibel repräsentiert damit in seiner literarischen Überlieferung und kanonischen Zusammenstellung mit der sog. „offiziellen Religion" ein religiöses System, das nicht ohne weiteres einen allgemein gültigen Aufschluss über die sog. „Volksreligion" geben kann. Persönliche Frömmigkeitspraxis kann auch hier noch durchklingen und muss sich auch nicht zwangsweise mit der offiziellen Religion widersprechen. Jedoch muss das Verhältnis zwischen Privatfrömmigkeit und offizieller Religion im Einzelnen sorgfältig herausgearbeitet werden. Dabei können in Einzelfällen auch archäologische Funde helfen, da sie einen eigenen – vielleicht unmittelbareren, weil nicht theologisch sekundär reflektierten – Zugang zu religiösen Vorstellungen bieten können. Allerdings ist auch hier wiederum einzuschränken, dass auch Siegelamulette eine bestimmte Auswahl religiöser Themen darstellen, nämlich solche, die den Trägerinnen und Trägern als für ihren Zweck sinnvoll erschienen. Dass Siegelamulette Aufschluss über die Volksreligion geben können, ist also daraufhin einzuschränken, dass nur bestimmte gesellschaftliche Kreise überhaupt Verwendung für Siegel hatten, es sich also auch hier wohl meist um Zeugnisse für den Bildgeschmack der Mittel- und Oberschicht handelt. Auch dadurch kann einer bestimmten theologischen Auswahl an Bildern Vorschub geleistet worden sein. Daher stellt sich ebenfalls bei den Bildern die Frage, ob sie private oder offizielle Frömmigkeit repräsentieren oder sogar eine Verschmelzung von beidem darstellen.[112] Das ist gerade für das Folgende von entscheidender Bedeutung, denn die Tatsache, dass eine bestimmte Ebene von Religion zur Darstellung kommt, darf – ebenso wenig wie bei den biblischen Texten – nicht automatisch darauf schließen lassen, dass es die andere Ebene nicht gab, sondern nur darauf, dass wir darüber nichts mehr sagen können. Weder Texte noch Bilder sind also selbstevident[113] und bilden nur bestimmte ausgewählte Ebenen religiöser Wirklichkeit ab.

1.3 Fazit

Einerseits soll im Folgenden eine historische Erkenntnis darüber gewonnen werden, welche Vorstellungen es im alten Israel von Dämonen gegeben hat. Ausgehend von der Forschungsliteratur werden verschiedene Aspekte der unter dem Begriff „Dämon" gefassten Phänomene untersucht. Neben der Frage nach religionsgeschichtlichen Aussagen der untersuchten Quellen steht das systematische Anliegen, ob die unter dem Begriff „Dämon" gefassten Phänomene mit diesem Wort angemessen bezeichnet sind. Als Informationsträger stehen sowohl die Texte des Alten Testaments als auch die Glyptik Syrien-Palästinas zur Verfügung. Bilder und Texte müssen zunächst unab-

---

[112] Vgl. GGG 290.
[113] Vgl. *Hardmeier*, 2001, 20.

hängig voneinander interpretiert werden. Erst in einem zweiten Schritt kann danach gefragt werden, ob und inwiefern sich Bezüge zwischen Bilder und Texten herstellen lassen. Dabei wird sowohl bei der Auslegung der Texte als auch der Interpretation der Bilder eine besondere Betonung auf die Funktion des untersuchten Phänomenbestandes gelegt, sofern diese aus ihrem Text und Kontext zu erschließen ist.

2 Mischwesen als Dämonen

Sowohl in Ägypten als auch in Mesopotamien werden anthropomorphe Gestalten und Mischwesen sowohl in der Groß- als auch in der Kleinkunst dargestellt. Durch die Kombination von anthropomorphen und theriomorphen Elementen stellen Mischwesen „komplexe Bildzeichen [dar], die möglichst viel Information vermitteln sollen".[114] Solche Mischwesen werden – jedenfalls für Mesopotamien – häufig als „Dämonen" bezeichnet, wie dies bei Lamaštu oder Pazuzu der Fall ist. Daher stellt sich die Frage, ob und wie Mischwesen in der Ikonographie Syrien-Palästinas vertreten sind und inwiefern Siegelamulette als Informationsträger für Vorstellungen von Dämonen im alten Israel dienen können.

Für die religiöse Bildkunst Palästinas lassen sich drei Hauptbildträger ausmachen: Rollsiegel, Stempelsiegel und Figuren- bzw. Objektamulette. Amulette stellen einen großen Teil der in Palästina gefundenen Objekte der Kleinkunst dar. Dabei sind die meisten Figurenamulette von Ägypten her beeinflusst. Die Deutungsmöglichkeiten von figürlichen Amuletten sind allerdings weniger vielschichtig als die von Siegeln, da erstere von Natur aus keinen Bildkontext haben. Lediglich der Fundkontext kann bei Amuletten helfen, Aussagen über ihre Funktion zu machen. Siegel hingegen bieten die Möglichkeit, größere Bildkontexte darzustellen und verschiedene Symbole, Götter und Wesen in unterschiedlicher Weise miteinander zu kombinieren.[115] Rollsiegel bilden nur einen kleinen Teil der Funde in Syrien-Palästina.[116] Vor allem aus altsyrischer Zeit sind palästinische Rollsiegel überliefert. Vereinzelt finden sich auch spätere Stücke.[117] Weit wichtiger sind daher für die

---

[114] *Hornung*, 2000, 20. Zur Konzeption von Mischwesen als „komposite Gottheiten" und ihre Veränderungen innerhalb der ägyptischen Religionsgeschichte, vgl. *Hornung*, 2000, 1-20.

[115] Vgl. auch *Keel*, 1995a, 11.

[116] Von den etwa 100.000 gefundenen Stempelsiegeln aus kontrollierten Grabungen (d.h. insgesamt müssen die Zahlen, um die Funde aus den illegalen Grabungen einzubeziehen, wohl etwa verzehntfacht werden) sind etwa 9000 erfaßt, dagegen aber nur etwa 450 Rollsiegel. Namenssiegel und Bullen machen nur etwa 1% des Materials aus, vgl. *Keel*, 2001b, 588; *ders.*, 1995a, 8; *Klengel-Brandt*, 1997, 19.

[117] Die Hälfte der in Palästina (Beth-Schean, Megiddo, Geser, Lachisch) gefundenen Rollsiegel sind im spätbronzezeitlichen Mitanni-Stil gearbeitet, vgl. *Keel*, 2001b, 590. Aus der

Bildkunst Palästinas Stempelsiegel. Ab dem 1. Jt.v.Chr. entwickelt sich auch „in Palästina eine größere Vielfalt von Formen und Materialien (...) Tierdarstellungen waren sehr beliebt und wurden oft in axialen Kompositionen angeordnet. In Phönizien entstanden damals besonders reizvolle Arbeiten, die Kämpfe zwischen einem Helden, einem Tier oder einem Fabelwesen in plastischer Ausführung wiedergeben (...), sowie die Sondergruppe der Schriftsiegel, die teils mit und teils ohne Dekoration den Namen des Besitzers in phönizischer, aramäischer oder hebräischer Schrift tragen“[118].

Die Deutung der Darstellungen von Mischwesen auf Siegelamuletten aus Syrien-Palästina beinhaltet *erstens* ein *terminologisches* Problem: Die Beschreibung von Mischwesen als „Dämonen“ kann entweder neutral verwendet werden – so eher in der klassischen Archäologie – oder – so besonders in der alttestamentlichen Forschung – implizit oder explizit die Wertung tragen, dass es sich bei dem Mischwesen um eine bedrohliche Macht handelt: Geflügelte anthropomorphe Gestalten werden z.B. von den klassischen Archäologen *Braun-Holzinger/Matthäus* durchgehend als „Dämonen“[119] bezeichnet, wohingegen dieselben Gestalten in der biblischen Archäologie als „Genien“ oder „Götter“ gelten.[120] Die Gestalt des Bes verdeutlicht besonders eindrücklich, dass die Frage, was ikonographisch unter einem Dämon zu verstehen ist, stark kontextabhängig ist. So führt *Teissier*, von der Altorientalistik herkommend, Bes unter der Überschrift „lion-demon“[121] auf, *Herrmann* hingegen, den ägyptischen Aspekt betonend, nennt Bes eine „Volksgottheit“.[122] *Gerstenberger* wiederum bezeichnet Bes als eine „untergeordnete Schutzgottheit“, die „richtig in das familiäre Milieu hineinpaßt“ und gegen „Dämonen“ schützt.[123]

Zweitens muss die *Funktion* der Mischwesen auf Siegelamuletten berücksichtigt werden. Siegelamulette sollen schützen. Dabei kann Schutz vor Unheil in zweifacher Hinsicht gewährt werden: Einerseits wird durch die Inanspruchnahme positiver Kräfte (Regeneration) die eigene Kraft verstärkt. Gute Wünsche für Träger oder Trägerin sowie Darstellungen von Gestalten mit schützenden Flügeln weisen auf den positiven Schutzcharakter dieser Siegel hin.[124] Andererseits werden böse Kräfte durch die Konfrontation mit anderen

EZ II C sind „keine drei Dutzend“ Rollsiegel in Palästina bekannt, sie alle stammen aus Städten unter asssyrischer Herrschaft, vgl. GGG 328. „Mit der babylonischen Herrschaft verschwindet das Rollsiegel fast ganz.“ Stempelsiegel aus der EZ II C sind fast ausschließlich Import und finden sich an der Küste (Aschkelon, Akko, Achsib), vgl. *Keel*, 2001b, 598.

118 *Klengel-Brandt*, 1997, 19.

119 Vgl. *Braun-Holzinger/Matthäus*, 2000, 283-321.

120 Vgl. z.B. *Hübner*, 1993, *passim*; *Timm*, 1993, *passim*.

121 *Teissier*, 1996, 78.

122 *Herrmann*, 1994, 318.

123 *Gerstenberger*, 2001b, 48f.

124 Vgl. *Reiner*, 1987, 27; *Keel*, 2001b, 597.

oder denselben (homöopathisch/sympathisch) bösen Mächten apotropäisch abgewehrt. Das kann durch Schutzsymbole wie die erhobene Handfläche geschehen, aber auch durch Abbildungen von bestimmten Gestalten.[125] So wird der aus Ägypten stammende Bes häufig als guter „Schutzgeist" beschrieben, der mesopotamische Pazuzu hingegen aufgrund seiner schrecklichen Gestalt als gefürchteter „Dämon", der der apotropäischen Abwehr von bösen Mächten dient.[126] Diese Unterscheidung impliziert, dass die Schutzfunktion des Volksgottes Bes eher darauf beruht, dass seine positiven Aspekte in Anspruch genommen werden, während Pazuzu durch seinen – Aggressivität und Stärke ausdrückenden – Löwenkörper abschreckend wirken soll. Vom Bildkontext scheint sich das zunächst nicht nahe zu legen, denn beide strecken zur Abwehr die Zunge heraus. Beide Wesen sind zudem auf Amuletten *en face* dargestellt.[127] *Collon* deutet die frontale Darstellung von Göttern und Helden schützenden Charakters in Analogie zur christlich-byzantinischen Ikonographie so, dass sie der Kontaktaufnahme mit dem Bild dient, so dass die Betrachtenden in das Bild mit einbezogen werden.[128] Wenn das richtig ist, könnte dies bedeuten, dass – wenn in der Darstellungsweise unterschieden wird – die *en face* dargestellten Mischwesen primär in ihrem abwehrenden Schutzcharakter beansprucht werden. Dafür spricht auch die Tatsache, dass beim „Flachbild" in der Darstellung des Bes in Ägypten „die sonst ungewohnte Vorderansicht bevorzugt" wird.[129] Dagegen würde die Profilstellung stärker auf die dargestellten Wesen/Götter selbst verweisen und deren Attribute betonen.[130]

Für die Beantwortung der Frage nach den Informationen, die die in der Bildkunst Syrien-Palästinas dargestellten Mischwesen über die religiöse Vorstellungswelt Syrien-Palästinas enthalten, werden daher im Folgenden zwei Linien verfolgt: Erstens wird die syrisch-palästinische Kleinkunst, also Siegelamulette (s. 1.2.2), in *funktionaler* Hinsicht befragt. Es wird im Rahmen dieser Arbeit nicht darum gehen können, eine möglichst lückenlose Erfassung von Mischwesendarstellungen zu bieten, sondern vielmehr, mit dem vorhandenen veröffentlichten Material zu arbeiten. Darstellungen von ägyptischen Mischwesen, die als Götter gelten (Horus, Thot, Anubis, Chnum, Thoeris, Sachmet u.a.[131]), werden außer der Gestalt des Bes (s.o.)

---

[125] *Röllig* 2000, 51, beschreibt die seit altbabylonischer Zeit in Mesopotamien nachweisbaren Fischmenschen (*kulullû/kuliltu*) als positive Verkörperung des Reichtums und Überflusses und spricht ihnen „als Dämonen" gleichzeitig apotropäische Wirkung zu.

[126] Vgl. *Keel/Uehlinger*, 1990, 99.116 (Abb. 128; Abb. 150).

[127] Lamaštu wird mit ihren Attributen im Profil dargestellt (s. 2.2.1).

[128] Vgl. *Collon*, 1997, 76.

[129] *Bonnet*, 1952, 101-104.

[130] Eine solche Unterscheidung wäre vielleicht auch ein hilfreiches Kriterium, um die Darstellungen des „Herrn der Tiere" zu differenzieren, wie es *Oeming*, 2001, 95-119. bes. 104, fordert (s. 5.3.1.1).

[131] Vgl. zu ägyptischen Amuletten in Palästina/Israel *Herrmann*, 1994.

nicht berücksichtigt. Bei der Untersuchung der Darstellungen wird vor allem auf den semantischen Kontext Wert gelegt, in dem bestimmte Mischwesen dargestellt werden, d.h. ob sie primär schützend oder bedrohlich wirken, um der Funktion niederer Gottheiten und apotropäischer Schutzwesen in der Religion Palästinas nachzugehen. Das Material wird daher nach Bildkontext und Funktion geordnet und untersucht.[132] Ein Blick in den vorderen Orient und nach Ägypten wird in Einzelfällen helfen, die Bilder zu verstehen. Zweitens wird der ikonographische Befund in *terminologischer* Hinsicht dahingehend untersucht, ob die von der alttestamentlichen Forschung für bestimmte Mischwesen verwendete Bezeichnung „Dämon“ – verstanden als böse, eigenständige Macht – als Bezeichnung für die dargestellten Mischwesen angemessen ist. Der Zugang über die bildliche Darstellung von Göttern und Mischwesen wird dabei zunächst unabhängig von den biblischen Texten analysiert.[133] Ob sich ein Zusammenhang zwischen Texten und Bildern finden lässt, wird sich erst aufgrund der ausgewerteten Bilder und Texte ergeben.

2.1 Anthropomorphe Mischwesen

Anthropomorphe Mischwesen werden in Syrien-Palästina mit verschiedenen Attributen dargestellt, die der Darstellung komprimierter Götterkraft dienen. So finden sich in Syrien-Palästina und Phönizien zwei- und vierflügelige anthropomorphe Gestalten. Daneben nimmt die Gestalt des Bes eine wichtige Funktion in der Volksreligion – auch wohl der Oberschicht – Palästinas ein, was sich in seinem häufigen Vorkommen sowohl als Figurenamulett sowie auf Siegeln und Elfenbeinen zeigt.[134] Im Folgenden sollen zunächst Darstellungen von geflügelten anthropomorphen Gestalten sowie der Gestalt des Bes hinsichtlich ihrer Funktion und der Frage, ob sie mit dem Begriff „Dämon“ angemessen bezeichnet sind, untersucht werden.

2.1.1 Geflügelte Genien und kleine Götter

Fast alle Mischwesen auf palästinischen Stempelsiegeln sind mit Flügeln ausgestattet. Sowohl Götter als auch Tiere, theriomorphe Mischwesen, Sphingen und Greife können Flügel tragen. Flügel zeigen die Zugehörigkeit zur numinosen Sphäre an. In Mesopotamien verdeutlichen Flügel, dass die

---

132 Die Chronologie richtet sich nach GGG 14-20.

133 Würde man die Texte der Hebräischen Bibel unter der Überschrift „Schutzgenien“ mit auswerten, so müssten die Wesen, die klassischerweise als „Engel“ verstanden werden, mit einbezogen werden. Das kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden.

134 Der Patäke („Kleiner Ptah“) ist die Darstellung des Sonnengottes als kleinwüchsiger Mensch, und tritt in der EZ II C in Palästina als figürliches Amulett auf, vgl. GGG 492; *Herrmann*, 1994, 404-492; *Herrmann*, 2002, 35.

geflügelten Wesen die Fähigkeit haben, zu fliegen und mit dem Wind und dem Himmel in Beziehung stehen.[135] Eine Schutzfunktion scheint Flügeln in Mesopotamien nicht prinzipiell zuzukommen, wofür auch die Vielzahl der dargestellten geflügelten Angreifer spricht.[136] Schutzsymbolik kommt den Flügeln dagegen von Ägypten her zu.[137] Schon in der altsyrischen Ikonographie werden in vielfältiger Weise Flügel eingesetzt, um Schutz darzustellen. So wird der Falke häufig mit dem Lotus oder der Schlange verbunden.[138] Beide Aspekte der Flügel, sowohl ihre uranische als auch ihre schützende Funktion, finden sich – z.T. vermischt – auch in der syrisch-palästinischen Glyptik.[139]

2.1.1.1 Schutz

Vierflügelige Gestalten sind seit dem 15./14. Jahrhundert in Assyrien und Südsyrien bezeugt.[140] Vielleicht deutet die Vierflügeligkeit eine Verbindung zu den vier Himmelgegenden mit ihren vier Winden an. Eine Steigerung zur vierflügeligen Gestalt stellt die Darstellung einer sechsflügeligen anthropomorphen Gestalt aus *Tell Ḥalāf* dar.[141]

Ein spätbronzezeitliches Hämatitrollsiegel aus Akko zeigt eine vierflügelige weibliche Gestalt von vorn, das Gesicht im Profil (**Abb. 1**). Links neben der Göttin findet sich eine Dreikampfkonstellation, in der ein männlicher und ein weiblicher (?) Löwe über einem dritten Tier mit gesenktem Kopf jeweils eine Vorderpfote erhoben haben (s. S. 43). Rechts präsentiert ein „Herr der Tiere" der Göttin seine Beute, die er an den Hinterläufen hochhält. Im unteren Register ist ein Baum zu sehen, der von zwei Capriden flankiert wird, die wiederum von zwei Greifen mit erhobener Vorderpfote umgeben sind.

---

135 Vgl. *Keel*, 1977, 216.

136 Vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 382, 392, 401 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]).

137 *Keel*, 1977, 215f. Darstellungen von Flügelsonnen in verschiedenen Kombinationen bietet *Parayre* 1993, 43-51.

138 *Teissier*, 1996, 92 (Abb. 174); 120 (Abb. 256; Abb. 257); 61 (Abb. 67); *Keel*, 1989b, 236 (Abb. 38; 39) (s. 4.1.1.3; 4.1.1.6).

139 Vgl. *Gubel*, 1993, 116, zu phönizischen beschrifteten Siegeln: „The representative Seals are characterized by a mixture of Egyptian, Egyptianizing and Oriental devices, with a marked preference for winged beetles, birds of prey with their wings spread in a protective gesture, sphinxes and griffins, not to mention *ʿankh*-signs or derivations thereof."

140 (Vier-)flügelige anthropomorphe Gestalten, die eine Schutzfunktion einnehmen, finden sich in Mesopotamien auf verschiedenen Siegeln und in der Großkunst, vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 358; 361 (mittelassyrisch [Salmanasser I.]); Abb. 363 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]). Vielleicht stellen sie u.a. Verkörperungen persönlicher Götter dar, vgl. *Foster*, 1993, 609f., Z.17-19: „May my (personal) god stand at my right, May my (personal) goddess stand at my left, May a good guardian deity and a good protective spirit be [clo]se by me." Verschiedene vierflügelige „Herrn der Tiere" sind vor allem aus der Zeit Sargon II belegt, vgl. *Keel*, 1997, 194. Zum Burney-Relief s. 5.2.1.1.2.

141 Vgl. *Rüterwsörden*, 1993, 890, dort weitere Beispiele für sechsflügelige Darstellungen, die in Palästina allerdings nicht belegt sind.

Die geflügelte Göttin gehört hier zu einem größeren Erzählkontext [vgl. Abb. 34; Abb. 77].
Ihre Blütezeit erlebt die alte vierflügelige Gestalt – etwas später als in Nordsyrien (9.-8. Jh.)[142] – im Palästina der EZ II. Eine nackte vierflügelige weibliche Gestalt ist als Einzelfigur auf einem (hebräischen?) Namenssiegel (EZ II B) frontal dargestellt und trägt vielleicht ein Hörnerpaar (**Abb. 2**).[143] Blumen oder Sterne flankieren sie (vgl. Abb. 3). Die vier Flügel verweisen auf den numinosen Charakter der Gestalt und zeigen an, dass die Gestalt fliegen kann. Gemeinsam mit der *en-face*-Stellung deuten die Flügel vielleicht außerdem auf eine schützende Funktion der Gestalt. Auf assyrischen bzw. assyrisierenden Siegeln des 8./7. Jh.s ist die geflügelte Göttin mit Hörnerkrone hingegen im Profil dargestellt. Möglicherweise geht dort also eher um die Darstellung der Göttin selbst und weniger um eine apotropäische Wirkung des Bildes.
Schutz spenden auch vierflügelige männliche Gottheiten: Auf einem aramäisch beschrifteten Rollsiegel bändigt ein vierflügeliger Gott zwei Löwendrachen[144], ein assyrisches Siegel zeigt einen vierflügeligen anthropomorphen Gott mit Kappe, der in einer Tierkampfszene einen Löwen vor einem Löwengreif (**Abb. 4**) schützt. Eine jugendliche bartlose männliche Gestalt mit vier Flügeln im Profil ist häufig in Phönizien belegt und meist mit Vegetationssymbolen verbunden.[145] In der EZ II B ist auch in der israelitisch-phönizischen Kleinkunst die vierflügelige Gestalt bekannt. Auf einer Abbildung aus Hazor hält sie schreitend und mit einem Lendenschurz bekleidet je einen Ast eines stilisierten Bäumchens in den Händen.[146] Auf nordwestsemitischen Namenssiegeln (8./7. Jh.) kann die zwei- oder vierflügelige Gestalt eine der ägyptischen Doppelkrone ähnliche Kopfbedeckung tragen und einen Blütenzweig in der Hand halten (**Abb. 5**).[147]
Dass die geflügelten anthropomorphen Gestalten eher als „Götter" bzw. deren priesterliche Repräsentanten denn als „Dämonen" zu bezeichnen sind, zeigt sich daran, dass auch in Kultszenen geflügelte Mischwesen zu finden

---

[142] Vgl. *Timm*, 1993, 177; *Hübner*, 1993, 145 („Parallelen zu dem Motiv des vierflügeligen ‚Genius' sind auf nordwestsemitischen Siegeln häufig bezeugt"); *Avigad*, 1997, 264 (Abb. 712; 6. Jh. [?]); 296 (Abb. 791; 7. Jh.; 266 (Abb. 715; 8. Jh.); 315 (Abb. 844; 8. Jh.); 359f. (Abb. 973; 7. Jh.); 377 (Abb. 1020); 411 (Abb. 1087); 413 (Abb. 1092; 8. Jh. [mit *ankh*]); 424 (Abb. 1119; 7. Jh.). *Avigad*, 1997, 107 (Abb. 185; 8. Jh.), zeigt eine menschliche Gestalt im Profil mit schützend nach vorn ausgestreckten Flügelarmen.

[143] Zur Abbildung einer einer Rosette mit 17 Blütenblättern, vgl. *Avigad*, 1997, 85 (Abb. 133).

[144] Vgl. *Bordreuil*, 1993, 85 (Abb. 13).

[145] Vgl. *Braun-Holzinger/Matthäus*, 2000, 283-321; *Keel*, 1977, 200-204 (Abb. 149-150).

[146] Vgl. GGG 220f. (Abb. 210).

[147] Vgl. GGG 220f. (Abb. 211a; 212b [= *Timm*, 1993, Abb. 12]). *Keel/Uehlinger* schlagen aufgrund der Vegetationssymbolik eine vorsichtige Identifikation der Gestalt mit Ba^{c}al vor, vgl. GGG 220.

sind: Auf einem nordsyrischen Rollsiegel befindet sich vor einem zweigeflügelten Gott ein Kultständer, zwei Verehrer halten dem Gott Pflanzen (Zweig und Lotus) entgegen. Die Szene wird durch zwei Vögel abgeschlossen (**Abb. 6**).[148] Auf einem anderen ebenfalls altsyrischen Rollsiegel steht ein zweigeflügeltes Mischwesen mit Kopfbedeckung mit verehrend erhobenem Arm hinter einem Mann und einem Widderköpfigen, die eine Standarte und zwei Blumen flankieren. Hinter der Gestalt hockt ein Affe (**Abb. 7**). Ähnlich werden auf einem anderen altsyrischen Siegel Lebensbaum und *ankh* mit zwei menschlichen Verehrern und zwei anthropomorphen Mischwesen kombiniert: Zwei männliche Gestalten flankieren ein Vegetationssymbol (Baum mit zwei Ästen?) und halten je eine Hand erhoben. Links neben ihnen flankieren ein Menschengreif und ein Stiermensch ein *ankh*-Zeichen. Das Stiermischwesen breitet seine Flügel nach vorn aus, das menschliche Mischwesen hat seine Flügel zu Seite ausgebreitet und erhebt wie die menschlichen Adoranten am Baum einen Arm.[149] Eine zweiflügelige kniende Gestalt, die Arme und Flügel zu zwei Seiten ausbreitet, findet sich auf einem Faustsiegel von *Tell-Ğemme* (10.-8. Jh.).[150]
Die geflügelten anthropomorphen Wesen scheinen Götter oder ihre Repräsentanten darzustellen. Die Funktion der Einzeldarstellungen scheint hauptsächlich in ihrem schützenden Charakter zu bestehen, im Kontext von Szenen werden die besonderen Aspekte und Attribute der dargestellten göttlichen Gestalt hervorgehoben.

2.1.1.2 Bedrohung

Ein außergewöhnliches Motiv ist auf einem spät- oder mittelbronzezeitlichen Siegel aus *Tell el-ᶜAǧūl* (**Abb. 8**) dargestellt: Auf dem Siegel ist ein liegender Mensch abgebildet, vor ihm steht ein anthropomorphes Wesen in kurzem Schurz und mit langer Locke (Baᶜal-Seth?[151]), das einen Löwen am Schwanz festhält. Am nach oben angewinkelten linken Arm des menschengestaltigen Gottes (?) springt ein gehörntes Tier über den Menschen hinweg. Hinter dem

---

148 Vgl. auch *Teissier*, 1996, 70 (Abb. 106). Ein sehr häufiges Motiv auf altsyrischen Siegeln bildet der Falkenköpfige, der wohl eine Kombination aus dem ägyptischen Horus und dem asiatischem Wettergott darstellt und sowohl geflügelt als auch ungeflügelt dargestellt werden kann. Vgl. GGG 44-48. Oft ist der Falkenköpfige mit der Lotusblüte versehen, manchmal auch mit der Schlange. Der Falkenköpfige kann selbst verehrt werden, vgl. *Teissier*, 1996, 119f. (Abb. 256, vgl. Abb. 257); *Keel*, 1989a, 265 (Abb. 66 [mit apotropäischer Hand; s. Anm. 227]. Er kann auch als Mittler agieren, vgl. *Teissier*, 1996, 119f. (Abb. 260). Im Folgenden wird der „Falkenköpfige" als Repräsentant des Wettergottes Adad/Addu und des ägyptischen Königsgottes Horus verstanden und nicht als „dämonisches Mischwesen", als das er auf den ersten Blick erscheinen könnte, vgl. GGG 44-48; *Keel*, 1989a, 244-280.

149 *Keel-Leu/Teissier*, 2004, 281.408 (Abb. 315).

150 *Keel*, 1995a, 784 (Abb. 9).

151 Vgl. GGG 88. Zu altpalästinischen Seth-Darstellung, vgl. *Eder*, 1995, 128f. (Abb. 45).

liegenden Menschen ist ein geflügeltes menschengestaltiges Wesen mit Hörnern und Schwanz zu sehen, das seine Hände ausstreckt. Kopf und Rumpf erinnern an das auf einem Megiddo-Elfenbein dargestellte Mischwesen über einem Widder (s. S. 61; Abb. 45). Dieses geflügelte Wesen wird von *Keel* als „geflügelte(r) Dämon" bezeichnet, der den am Boden liegen Menschen bedroht.[152]
Jedoch ist die Konstellation auf dem Siegel von *Tell el-ᶜAǧūl* in mehrfacher Hinsicht ungewöhnlich: In entsprechenden Kampfszenen sind fast immer drei Akteure zu sehen, in denen ein Aggressor über ein am Boden liegendes kleineres Tier oder Jungtier ein anderes Tier angreift.[153] Vor allem in Kampfszenen der Dreierkonstellationen finden sich in Mesopotamien häufig Löwen/Mischwesen, die ein Tier/Mischwesen überfallen, das ein kleines Tier schützt.[154] Der Angreifer kann ein Sphinx[155] oder ein Löwe[156] bzw. Löwendrache[157] sein, das sich verteidigende bzw. verteidigte Tier ein (geflügeltes) Rind und sein Kalb oder ein (geflügeltes) Pferd und sein Fohlen (**Abb. 9**). Es kann aber auch eine Gazelle von einem Vogelmenschen (**Abb. 10**) oder ein Kalb von einer menschlichen Gestalt[158] verteidigt werden. Ebenfalls schützend erscheint eine vierflügelige (?) Gestalt mit Locke (?) auf einem weiteren mesopotamischen Rollsiegel, auf dem ein Löwe mit aufgerissenem Rachen einen am Boden liegenden Widder oder ein Mufflon anzugreifen scheint (**Abb. 11**). Das Bruchstück eines mesopotamischen Rollsiegels zeigt eine Viererkonstellation (**Abb. 12**)[159] in der ein am Boden liegendes Horntier von einem geflügelten Wesen angegriffen wird, das sich über ihm befindet. Gegenüber hockt ein geflügeltes anthropomorphes Wesen (die Flügel hängen herab), an dessen erhobener linker Hand ein anderes Tier den Angreifer anzuspringen scheint. Hier scheint das geflügelte anthropomorphe Wesen nicht der Angreifer, sondern der Beschützer zu sein, befindet sich aber eher in der Rolle, die in der Parallele die Figur mit dem Löwen in der Hand einnimmt.

---

152 Vgl. *Keel*, ⁴1984, 336 (Abb. 485); GGG 88f. (Abb. 90a); *Keel*, 2003, 226 (Abb. 9); *Lang*, 2001a, 861.

153 Vgl. *Keel*, 2003, 224-226.

154 Vgl. *Keel-Leu/Teissier*, 2004, Abb. 164; 167; 225; 226 (neuassyrisch). Auf westsemitischen beschrifteten wie unbeschrifteten Siegeln sind Kampfszenen selten anzutreffen, vgl. *Ornan*, 1993, 54.

155 Vgl. *Keel*, 2003, 234 (Abb. 1).

156 *Matthews*, 1990, Abb. 366; 376; 377; 378; 399 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]).

157 *Matthews*, 1990, Abb. 364; 374 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]).

158 Vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 364, vgl. Abb. 349; 413; 415 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]).

159 Auch eine Viererkonstellation kommt vor, in der ein Mensch mit erhobenen Speer im Profil ein Reh oder einen Hirsch vor einem Löwen und Strauß verteidigt, vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 349 (mittelassyrisch [Salmanasser I.]).

Auf dem in Frage stehenden Siegel sind die Hände des geflügelten Wesens nicht in Angriffsposition erhoben, es könnte auch nach dem fallenden Menschen greifen, um ihm zu helfen. Zwar wird ein Mischwesen dargestellt, aber dass es wirklich angreift, ist m.E. nicht zweifelsfrei nachzuweisen. Da geflügelte anthropomorphe Wesen sonst nicht bedrohlich, sondern eher schützend auftreten, wäre die Darstellung eines einen Menschen angreifenden geflügelten Wesens für Palästina einmalig. Möglicherweise ist der vom anthropomorphen Wesen gehaltene Löwe das angreifende Tier, das von diesem durch das Halten am Schwanz gebändigt wird, da in den Parallelen der Dreikampfkonstellationen der Löwe als Angreifer sehr prominent ist.[160] Allerdings ist er in diesen Szenen immer aufgerichtet dargestellt, im vorliegenden Siegel hingegen nicht.

Ob das Mischwesen mit dem Begriff „Dämon" richtig beschrieben ist, ist m.E. daher fraglich. Besser scheint die neutrale Bezeichnung „geflügeltes Mischwesen", um vorschnelle Zuschreibungen zu vermeiden.

2.1.2 Bes

Der Name „Bes" stellt eigentlich eine Sammelbezeichnung für zwergenhafte ägyptische Götter dar. Im Mittleren Reich trägt er den Namen „Kämpfer" (*ʿḥꜣ*).[161] Das zwergenhafte Wesen ist seit dem Alten Reich in Ägypten bezeugt[162]. Bes tritt in Königsritualen auf, gehört aber nicht zum offiziellen Staatskult. Ein eigener Beskult ist nicht eindeutig nachzuweisen.[163] In Ägypten finden sich drei Hauptgruppen von Besfiguren: Bes mit Messer (Aḥa), musizierender Bes (Hit) und Bes/Aḥa als „Herr der Schlangen".[164] Schon in Ägypten agiert der Zwerg als schützendes Wesen.[165] Er gilt als „volkstümliche Form des Sonnengottes"[166] und kann ebenso wie das Horuskind, das als Morgensonne auf der Lotusblüte erscheint, auf der Lotusblüte dargestellt werden.[167] Besdarstellungen auf der Lotusblüte finden sich gut bezeugt auch

---

160 Vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 369; 370; 392 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]). Der Löwe kann aber auch angegriffen werden (Abb. 442 [assyrisch]; vgl. Abb. 368).

161 Vgl. *Teissier*, 1996, 188; *Keel*, 1992, 222f.259 (Abb. 263.264).

162 „The name ‚Bes' is first attested in the New Kingdom", *Teissier*, 1996, 188.

163 Vgl. *Herrmann*, 1994, 316; GGG 248; *Bonnet,* 1952, 105.108.

164 Vgl. *Bonnet,* 1952, 103; *Koch*, 1993, 551.

165 „In Ägypten nimmt Bes als Bezwinger von Wüstentieren auch am Geburtszyklus des Sonnengottes und des Horus-Königs als Sohn des Sonnengottes teil", *Nunn*, 2000a, 81; vgl. *Herrmann*, 1994, 493.

166 *Eder*, 1995, 132.

167 Auch in Ugarit und Syrien finden sich Darstellungen von Bes auf der Lotusblüte, vgl. *Eder*, 1995, 131 (Dok. 32; 123). In Ägypten ist Bes auf Lotusblüte ab dem Neuen Reich gut belegt und gelangt in später Zeit zu großer Verbreitung. Er steht damit in enger Nähe zum Sonnengott, der ebenfalls mit Lotusblüte in Zusammenhang steht, *Eder*, 1995, 132.

in Palästina.[168] Besfiguren sind zudem häufig auf Schlafzimmermöbeln zu finden. Diese Tatsache verweist nicht nur auf den Schutz des Bes vor den Schrecken der Nacht, sondern auch darauf, dass Aḥa/Bes zu den Schützern des Sonnaufgangs, des Horuskindes, gehört.[169] Seine besondere Schutzfunktion gilt zudem besonders der Schwangeren, der Frau im Kindbett und dem Säugling. Darauf weisen die Darstellungen des Volksgottes auf Zaubermessern und neben der Nilpferdgöttin Thoeris hin. Gerade in diesem Zusammenhang kann Bes als „Herr der Schlangen" auftreten, als der er ab der Zwischenzeit Aḥa ersetzt.[170] Ab der 18. Dynastie kommt es zu Verschmelzungen mit vorderasiatischen Vorstellungen, so z.B. zu Besfiguren mit vier Flügeln auf dem Rücken.[171]

2.1.2.1 Figurenamulette

Kaum eine andere ägyptische Gottheit wird so häufig rezipiert wie Bes.[172] Das gilt auch für Palästina: „Im antiken Palästina gehört die Besgottheit zu den beliebtesten Amuletten. Nur das *Udjat*-Auge und der Patäke kommen häufiger vor."[173] In der SB II B-EZ I B findet sich v.a. im Süden Palästinas (*Tell el-Fārʿa* [Süd] 10 Stk.; *Tell el-ʿAǧūl* 1 Stk.; Lachisch 2 Stk.; Beth-Schemesch 1 Stk.) die Besform als Kombination von Bes und Patäke („breites, langes Glied und patäkenähnliche Gesichtszüge") (**Abb. 13**). In der EZ I verbreitet sich die Besdarstellung mit „fratzenhaftem Gesicht mit Bart und herausgestreckter Zunge" und „kurze(m) Glied", die auch schon in der SB II B in *Tell el-Fārʿa* (Süd) (12 Stk.) und *Tell el-Ǧerīše* (1 Stk.) vertreten ist.[174] Ab der EZ II A trägt Bes eine Federkrone. Zusätzlich trägt Bes jetzt auf der Rückseite einen langen Schwanz. Am häufigsten ist diese Kombination in

---

[168] Das Horuskind auf der Lotusblüte wird in Palästina vor allem in der EZ II B populär, in der EZ II C ist es bereits auf Skarabäen vertreten, vgl. GGG 493.

[169] *Eder*, 1995, 132. Als zur Hathor gehörig kann Bes auch zum Musiker und Tänzer werden, vgl. *Herrmann*, 1994, 316; *Bonnet,* 1952, 103f.

[170] Ab der 18. Dynastie wird er vom Rettergott *šd* abgelöst (Knabe mit Prinzenlocke), der über zwei Krokodile schreitet und Schlangen, Skorpione, Löwen und andere gefährliche Tiere in den Armen hält. Dieser wird schließlich von Horus verdrängt, vgl. *Keel,* 1992, 222f. In später Zeit kann die Schlange durch Capriden ersetzt werden, vgl. *Bonnet,* 1952, 104.

[171] *Bonnet,* 1952, 103; vgl. *Eder*, 1995, 132-134. In hellenistischer Zeit repräsentiert Bes den Urgott, d.h. den „ungeordnete(r) Uranfang", *Koch*, 1993, 550f.

[172] Eine ambivalente Rolle spielt Bes in der persischen Religion: „Der ägyptische Gott Bes kommt manchmal in der Rolle des Herrn der Tiere vor, die er in der phönikischen Kunst übernimmt, einmal als eine Hauptgottheit unter der von Persern getragenen Flügelsonne (...), dann wieder als vom persischen König in Schach gehaltener Bes-Sphinx mit einem Löwenkörper. Auf [abb 5.18] umklammert er selbst zwei Hirsche", *Boardman*, 2003, 196. Vgl. die Abb. eines Sphinx mit Beskopf und Federkrone bei *Nunn*, 2000a (Tafel 47, Abb. 71).

[173] *Herrmann*, 1994, 316, vgl. GGG 272f.

[174] *Herrmann*, 1994, 317.

der EZ II B anzutreffen (**Abb. 14; Abb. 15**).[175] Die Funde treten oft in Verbindung mit dem *Udjat*-Auge auf[176], so dass auch für diese Darstellungen die Funktion als Schutzamulett nahe zu liegen scheint. Zweitens trägt Bes eine Fruchtbarkeitskonnotation, die sich durch die besondere Betonung des Geschlechtsmerkmals v.a. in der SB II B-EZ I B ausdrückt.
Ursprünglich galt Bes seit der MB also als numinoser Beschützer, insbesondere von Schwangeren, Gebärenden und Kleinkindern.[177] Das wird sowohl durch die Fundkontexte (Frauen- und Kindergräber) sowie die Besdarstellungen auf ägyptischen Zaubermessern gemeinsam mit Hathor und Thoeris bestätigt (s. 2.1.2.2.2).[178] Die allgemein apotropäische Kraft des Bes wird besonders ab der EZ I unterstrichen: Das betonte Glied verschwindet, statt dessen erfährt der Kopf eine Veränderung, die den Blick der Betrachtenden auf sein Gesicht lenkt: Die herausgestreckte Zunge könnte eine abwehrende Geste ausdrücken, der Bart Stärke andeuten. Dafür spricht auch, dass z.T. nur Besköpfe dargestellt werden.[179] Der abwehrende Charakter verstärkt sich noch einmal in der EZ II A bis zur EZ II B, in der die Federkrone hinzukommt und statt des betonten Geschlechtsmerkmals ein Löwenschwanz dargestellt ist.[180] Der Löwenschwanz symbolisiert wohl die besondere Stärke des Bes.[181]

2.1.2.2 Siegelamulette

Obwohl Bes in Palästina – anders als in Ägypten – hauptsächlich als figürliches Amulett, seltener und erst relativ spät hingegen als Darstellung auf

---

[175] Eine ähnliche Entwicklung lässt sich auch in Ägypten beobachten, vgl. *Herrmann*, 1994, 317f.

[176] Vgl. GGG 294.

[177] Vgl. GGG 248.

[178] Vgl. *Teissier*, 1996, 188; *Hermann*, 1994, 316; *Keel/Uehlinger*, 1990, 99 (Abb. 128). Die nilpferdgestaltige Göttin Thoeris wird trotz ihrer theriomorphen Gestalt nicht als „Dämonin“, sondern durchgehend als „Göttin“ bezeichnet, die in Ägypten vermutlich einen eigenem Kult besaß. Sie ist besonders dem Schutz von Schwangerschaft, Geburt und Kindbett verpflichtet und eng mit Bes verbunden. Mit ihrem Messer wehrt sie – ähnlich den sieben „Messergöttern“ im Totenbuch – böse Mächte ab, vgl. *Keel*, 1995a, 217; *ders.,* 1989, 283; *Herrmann*, 1994, 493. Auch das Krokodil kann als Sobek Schutz für Schwangere bieten, vgl. *Schroer*, 1989, 118-121 (Abb. 041). Das häufig dargestellte Krokodil kann allerdings auch als Repräsentant des Chaos und mythischer Gegenspieler des Sonnen-/Schöpfergottes oder der Feinde des Horus (Seth) agieren, vgl. *Keel*, 1989a, 268-275. Herren der Krokodile sind bereits in der EZ I belegt, vgl. *Keel*, 1990c, 410f.; *Keel*, 1997, 170f. (Abb. 200; *Tell el-ʿAǧūl*; 20.-21. Dyn.); 276f. (Abb. 509; *Tell el-ʿAǧūl*; 13.-15. Dyn.). In Syrien-Palästina verkörpert das Krokodil möglicherweise auch den Leviathan, vgl. *Keel*, 1989a, 275.

[179] GGG 249 (Abb. 225a-d); Beskopf an Gefäß, GGG 412.

[180] Bereits in Ägypten finden sich frühe Bes-Gestalten mit löwenartigen Köpfen, vgl. *Bonnet,* 1952, 102.

[181] In Phönizien kann Bes auch einen Raubtiermantel tragen, vgl. *Nunn*, 2000a, 187f.

Siegelamuletten Verbreitung findet[182], sollen im Folgenden v.a. letztere betrachtet werden, da diese deutlichere Hinweise auf die Funktion des Bes geben können, als die figürlichen kontextlosen Darstellungen.

2.1.2.2.1 Bes ohne Kontext

Den Amulettdarstellungen sehr ähnlich sind Einzeldarstellungen von Bes, wie sie sich u.a. in Phönizien finden. Einzeln stehend mit Federkrone und ausgeprägtem Phallus wird Bes auf phönizischen Stempelsiegeln dargestellt und auf einem Siegel aus *el-Mīne* (5. Jh.).[183] Auch die Krugmalerei von *Kuntilet ʿAǧrūd* (EZ II B) muss wohl als kontextlos betrachtet werden (**Abb. 16**): Die beiden Bes-Darstellungen scheinen nicht in Bezug zu der ebenfalls dargestellten Leierspielerin zu stehen, da sie sich mit dieser nicht auf einer Ebene befinden, sondern vielmehr stereotyp wie auf Einzeldarstellungen auf Stempelsiegeln dargestellt werden.[184] Die die Bes-Gestalten bedeckenden Punkte sind nach *Keel/Uehlinger* nicht als *Udjat*-Augen zu deuten und vermutlich erst später angebracht.[185] Sie erinnern an die Kleidung, die Bes wie Herakles im phönizischen Kontext trägt, nämlich das Löwenfell.[186] Hier wäre mit den Punkten allerdings wohl eher ein Pantherfell dargestellt. Es handelt sich also wohl wie bei den Siegeldarstellungen um eine apotropäische Darstellung des Bes und vielleicht der Beset bzw. einer androgynen Besdarstellung.[187] Beset ist ansonsten in Palästina nicht bezeugt. Die Krugmalerei, die eher an eine Malübung als an eine durchdachte künstlerische Komposition erinnert, zeigt jedenfalls eindrücklich, dass Bes eine Alltagsbedeutung zukommt und er nicht als zu heilig empfunden wurde, um auf einem Haushaltsgegenstand verewigt zu werden.

2.1.2.2.2 Bes als „Herr der Tiere“

Der Bes mit Federkrone tritt als „Herr der Tiere“ auf. Als „Herr der Löwen“ sowie als „Herr der Schlangen“ steht er zwischen den von ihm bezwungenen Tieren, er kann auf einem Stempelsiegel aus dem 13.-11. Jh. aber auch als

---

182 Vgl. *Keel*, 1995a, 218.

183 Vgl. *Nunn*, 2000a, 89f.99 (Tf. 44, Abb. 33;32; Tf. 52, Abb. 111.112).

184 Zur Diskussion der Darstellung und der Frage, ob es sich um die Darstellung von Bes und Beset handelt, vgl. GGG 244-252; *Frevel*, 1995a, 854-880.1002 (Abb. 21). Ob die Bes-Gestalt mit Brüsten tatsächlich auch einen Phallus hat, ist aufgrund der aktuellen Aufstellung der Krüge im Israelmuseum in Jerusalem nicht sicher festzustellen (mdl. *Klaus Koenen*).

185 GGG 251.

186 Vgl. *Nunn*, 2000a, 187f.

187 Vgl. GGG 238.242f.246-248. (Abb. 219). Interessanterweise fehlen auf den Krügen die sonst in der EZ II B stark vertretenen mit der Sonnensymbolik verbundenen Tiere und Mischwesen wie Sphingen, Greife, Falken und Uräen, so dass sich hier keine Verbindung mit Sonnenkult nachweisen lässt (244.251).

schreitender Bes im Profil mit Federkrone über einem *nb* (ägypt. „Herr") zwei Menschen an der Hand halten (**Abb. 17**).
Als „Herr der Schlangen" scheint Aḥa/Bes nicht nur gegen Schlangenbisse zu schützen[188], sondern vor allem seine Funktion als Schutzgott der Schwangeren und Gebärenden[189] wahrzunehmen, wie dies auf zwei ägyptischen Zaubermessern aus Gaza (um 1750)[190] und Megiddo (um 1900)[191] deutlich wird: Hier steht Bes/Aḥa neben Thoeris und hält in jeder Hand eine Schlange. Eine andere Verbindung mit Schlangen findet sich auf einem Stempelsiegel (15./14. Jh.): Über der Schulter des Bes sind zwei Schlangen dargestellt. Er wird von zwei Thoeris-Figuren gerahmt, die jeweils einen Stab (oder Messer?) halten (**Abb. 18**). Die Darstellung des Bes erinnert an ein spätbronzezeitliches Megiddo-Elfenbein, auf dem Bes-Gestalten dargestellt sind, aus deren Mündern Uräen hervorzugehen scheinen (**Abb. 19**).[192] Sie sind mit vier Flügeln ausgestattet und dadurch der göttlichen Sphäre zugeordnet.[193] Als „Herr der Schlangen" findet Bes sich auch auf einem Stempelsiegel aus Beerscheba (Ende 10. Jh.) (**Abb. 20**).[194] Auf einem Siegel aus Grab 1 auf *Tell ᶜEṭūn* aus dem 9. Jh. ist die Schlange durch eine Schilfrispe oder ein Messer ersetzt.[195]
Die Kraft, die man Bes zuschrieb, wird besonders deutlich in seiner vor allem phönizisch bezeugten Position als „Herr der Löwen". Als solcher kombiniert er auf zwei Siegeln aus *ᶜAtlīt* und Aschkelon ägyptische und asiatische Motive[196]: Auf dem Siegel aus Aschkelon (EZ III) hält Bes *en face* zwei Löwen in den ausgestreckten Armen am Schwanz fest. Auch hier scheint Bes auf einem *nb* zu stehen (**Abb. 21**).[197] Auf dem Siegel aus *ᶜAtlīt* scheint die Szene durch zwei Sterne astralisiert.[198] Während ursprünglich der mesopotamische Held als Löwenbezwinger ebenso wie später in der phöni-

---

[188] GGG 251.
[189] Vgl. *Herrmann*, 1994, 493.
[190] Vgl. *Eder*, 1995, 134.
[191] *Keel*, 1992, 259 (Abb. 265; auch Abb. 263.264).
[192] Auch aus dem Mund eines Thronenden (EZ II A) kann ein Uräus hervorgehen, vgl. GGG 155 (Abb. 159b).
[193] Auch Patäkenfiguren können mit schützenden Flügeln ausgestattet sein, vgl. *Herrmann*, 1994, 93f.
[194] Vgl. *Keel*, 1992, 259 (Abb. 266-265).
[195] GGG 249 (Abb. 226c); vgl. Bes mit Federkrone, Schlangen/Zweigen in beiden Händen und Mondsichel auf einem aramäisch beschrifteten Siegel bei *Avigad*, 1997, 294 (Abb. 786).
[196] Vgl. GGG 437f.
[197] Zu Bes als „Herr der Löwen" vgl. *Avigad*, 1997, 303 (Abb. 807; 6. Jh.). In der phönizischen Kunst findet sich Bes häufig als „Herr der Pferde" (*Nunn*, 2000a, Abb. 34), als „Herr der Löwen" (*Nunn*, 2000a, Abb. 36-39) und als „Herr der Widder" (*Nunn*, 2000a, Abb. 40). Auf einer Abbildung (*Nunn*, 2000a, Abb. 37) wird Bes von zwei kleinen Besfiguren flankiert, auf einer anderen von zwei Vögeln (*Nunn*, 2000a, Abb. 38).
[198] Vgl. GGG 437 (Abb. 366a).

zischen Kunst der Herakles im Profil dargestellt wird, wird Bes als „Herr der Löwen“ frontal gezeigt.[199] Möglicherweise wird dadurch der besondere Schutzcharakter des Bes unterstrichen.

2.1.2.2.3 Bes als Objekt von Verehrung

Dass Bes auch Objekt von Verehrung sein konnte, zeigen zwei Stempelsiegel aus Lachisch und Hazor: Auf dem erstgenannten Rollsiegel aus Lachisch (9. Jh.) wird ein Bes mit Federkrone von vier fliegenden Falken flankiert, die ihre Flügel der Mitte entgegenstrecken (**Abb. 22**). Das Bild erinnert an Darstellungen der Verehrung des Sonnengottes, mit dem Bes ja bereits in Ägypten verbunden worden war. Die Tatsache, dass Bes hier als Sonnengott und auf einem teuren Rollsiegel dargestellt wird, weist darauf hin, dass er keineswegs nur für das einfache Volk eine wichtige Gestalt darstellte. Auf einem wahrscheinlich aus Phönizien importierten Siegel aus Hazor (Str. VI) wird Bes von zwei Verehrern flankiert (**Abb. 23**). Er trägt hier keine Krone, der Phallus ist ausgeprägt dargestellt. Über der Szene sind ein geflügelter Sphinx und der Horusfalke, unterhalb zwei Uräen um ein *ankh*-Zeichen dargestellt.[200] Bes wird hier wohl als Schutz- und Fruchtbarkeitsgottheit verehrt, wobei der Schutz nicht auf einen bestimmten Bereich des Lebens eingeschränkt zu sein scheint. Dass Bes mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht werden konnte, zeigt auch ein besonderes Siegel aus *Ras Šamra* (spätes 5., frühes 4. Jh.), das ungewöhnlicherweise Bes mit zwei Skorpionen kombiniert (**Abb. 24**), und vielleicht auch der in der EZ II bezeugte Name *qdbš* („Bes hat geschaffen“).[201]

2.1.2.2.4 Bes als gebändigte Kraft

Ebenfalls aus Achsib stammt ein Stempelsiegel mit dem entgegengesetzten Motiv aus dem 10./9. Jh. (EZ II B), das für Palästina singulär ist: Zwei Besfiguren mit stilisierter Federkrone und langen Löwenschwänzen werden von einem *im Profil* dargestellten und mit einem Schurz bekleideten Menschen festgehalten (**Abb. 25**). Hier scheint sich eine Ambivalenz der Bes zugesprochenen und durch Löwenattribut sowie Krone repräsentierten Kraft zu zeigen. Vielleicht ist die Pose des „Herrn der Bes“ aber auch so zu interpretieren, dass nicht vor Bes geschützt werden muss, indem er gebändigt wird, sondern eher dahingehend, dass die von Bes ausgehende Kraft und Potenz dem ihn haltenden Menschen zugesprochen wird. Dafür würden auch ägyptische Darstellungen von auf den Schultern eines Menschen hockenden Besfiguren sprechen, in denen die Besgestalten wohl ebenfalls schützend agieren.

---

199 Vgl. *Nunn*, 2000a, 187.

200 Vgl. *Boardman*, 2003, 194 (Abb. 5.17): Bes steht, eine Lotusblüte haltend, zwischen zwei die Flügelsonne haltenden Persern.

201 Vgl. GGG 232.248; *Herrmann*, 1994, 316.

2.1.3 Zusammenfassung

Insgesamt scheinen anthropomorphe geflügelte Gestalten der göttlichen Sphäre zugeordnet worden zu sein. Die Flügel sind kein Attribut einer *bestimmten* Gottheit, sondern ein *allgemeines* uranisches Attribut der Zugehörigkeit zur Himmelssphäre und der göttlichen Macht. Die geflügelten anthropomorphen Wesen sind nicht einer anderen Gottheit beigeordnet, sondern stellen selbständige Wesenheiten dar. Sie scheinen in erster Linie einen schützenden und keinen bedrohlichen Charakter zu haben. Dabei können die anthropomorphen Schutzgenien sowohl mit Fruchtbarkeit repräsentierenden Vegetationssymbolen als auch – durch assyrischen Einfluss – mit astralen Symbolen wie z.B. Sternen kombiniert werden. Nur *ein* palästinisches Rollsiegel könnte einen Hinweis auf ein anthropomorphes Mischwesen geben, das einen Menschen angreift. Die Darstellung ist singulär und in ihrer Komposition sehr ungewöhnlich. Eindeutig bedrohliche Darstellungen von anthropomorphen Mischwesen lassen sich nicht ausmachen.

Die Gestalt des Bes bietet eine Vielfalt verschiedener Aspekte.[202] Bes gehört zur göttlichen Sphäre und kann zur verehrten Gottheit werden. Es ist jeweils vom Bildkontext abhängig, ob Bes als Dämon verstanden wird – als ein solcher wird er dann als bedrohliche Macht interpretiert – oder als Schutzgenius bzw. als Gott. Allerdings hat sich gezeigt, dass Bes als bedrohlich-gebändigte Kraft weit seltener dargestellt wird als in seiner schützenden Funktion. Diese kann sich durch apotropäische Abwehr ausdrücken (z.B. indem Bes die Zunge herausstreckt) oder durch die Darstellung seiner positiven Eigenschaften (Fruchtbarkeit, Verehrung). Daher ist es der Gestalt des Bes eher angemessen, sie als „Gott" oder vielleicht als „Volksgott" zu bezeichnen, der je nach Kontext verschiedene Funktionen für die einzelnen Menschen einnehmen kann.

Sowohl für die Darstellungen von anthropomorphen Flügelgenien als auch für die Gestalt des Bes gilt, dass sie entweder Attribute der Macht der Gottheit selbst in den Vordergrund rücken oder die Schutzfunktion der dargestellten Wesen abbilden wollen. Insgesamt sollte daher für die geflügelten anthropomorphen Wesen ebenso wie für Bes die Bezeichnung „Dämon" vermieden werden, da es sich bei den Darstellungen um eigenständige, göttliche Gestalten handelt.

---

[202] So schreiben GGG 251: „Das extrem weite Spektrum reicht vom eher gefährlichen, gebändigten Dämon (...) bis zu einem mit solaren Zügen ausgestatteten Gott, der in der Kleinkunst als ‚volkstümliche Form des Sonnengottes' (...) Verehrung finden konnte."

2.2 Theriomorphe Mischwesen

Als „Monster" und theriomorphe „Genien" werden Darstellungen von Mischwesen bezeichnet, die keine menschlichen, sondern verschiedene tierhafte Elemente in sich vereinen. Der Begriff „Monster" impliziert, dass es sich um besonders bedrohliche Wesen handeln müsse. Monster finden sich vereinzelt auf Siegeln der altsyrischen Zeit[203], daneben außer Sphingen (s. 2.2.2) vor allem Tiere (Hasen, Äffchen, Steinböcke, Vögel) und ägyptisierende Mischwesen.[204] Relativ selten scheinen diese Mischwesen tatsächlich als bedrohliche Wesen in die Bilder integriert worden zu sein.
Andererseits werden in Mesopotamien, Ägypten und ebenso in Syrien-Palästina eine Vielzahl von theriomorphen Mischwesen dargestellt, die schützende Funktion haben. In der Glyptik Palästinas stellen der Uräus und der Skarabäus, Sphingen und Greife die häufigsten Formen von theriomorphen Mischwesen dar.

2.2.1 Lamaštu und Pazuzu

Die prominenteste göttliche Einzelgestalt, die in Mesopotamien als Unheilsbringerin galt, ist die sowohl in Texten als auch in Bildern bezeugte Lamaštu, sum. ^{d}d i m m e.[205] Lamaštu findet im gesamten Vorderen Orient auf Amuletttäfelchen Verbreitung.[206] Dabei gibt es sehr komplexe Darstellungen (**Abb. 26**) neben fast attributlosen Bildern, die ein Löwenmischwesen mit aufgerissenem Maul, Flügel, Vogelklauen und Schwanz zeigen (**Abb. 27**), die aufgrund fehlender Alternativen ebenfalls als Lamašt-Darstellungen gedeutet werden.[207] Eines der wohl bekanntesten Lamaštu-Amulette zeigt die Lamaštu als „Herrin der wilden und unreinen Tiere" (**Abb. 28**): Sie steht auf einem Onager, hat einen aufrecht gehenden Löwenkörper und Vogelklauen als Füße.[208] An ihren Brüsten säugt sie einen Hund und ein Schwein – zwei Tiere, die auch in Mesopotamien aufgrund ihrer Lebensweise als unrein galten, die Pariahunde zudem auch als gefährlich[209] – und hält zwei Schlan-

---

[203] Aus Palästina sind vier große Fundorte für Rollsiegel bekannt: *Tell el-ᶜAǧūl*, *Tell Bēt-Mirsim*, Megiddo und Hazor, vgl. *Eder*, 1995, 8f.

[204] Vgl. *Eder*, 1995; *Teissier*, 1996.

[205] Vgl. *van der Toorn*, 2003, 68f. *Mayer-Opificius*, 2002, 373, nennt Lamaštu eine „Krankheitsdämonin oder -göttin". Im Sumerischen trägt die Bezeichung ^{d}d i m m e das Gottesdeterminativ, die akk. Form *lamaštu* hingegen nicht, vgl. *Farber*, 1980-1983, 439; zu Lamaštu auch *West*, 1995, 250-262.

[206] Um die 70 Amuletttäfelchen sind bisher veröffentlicht, vgl. *Keel*, 1992, 227.

[207] Vgl. *Farber*, 1980-1983, 441-444.

[208] Nach der Umzeichnung bei *Röllig*, 2000, 59, erinnert der Körper der Lamaštu eher an einen Wolf, vergleicht man aber das Foto bei *Mayer-Opificius*, 2002, 384 (Abb. 15), so scheint es sich doch eher um einen Löwenleib zu handeln.

[209] Vgl. zu Metaphorik des Hundes vgl. *Doyle*, 2004, 61-82.

gen in den Händen.[210] Auf einem anderen Lamaštu-Amulett (**Abb. 29**) wandern sieben tierköpfigen Wesen (Löwe, Wolf (?), Hund/Schakal, Widder, Ziegenbock, Vogel, Schlange) in einer Prozession direkt unter dem Himmel zum darunter dargestellten Bett eines Kranken, der von zwei Fischpriestern gepflegt wird.[211] Lamaštu befindet sich unterhalb der kranken Person auf einem Boot, das sie wohl über das Wasser forttragen soll.[212] In der südlichen Schefela ist ein Amulettfragment mit einer Darstellung der Lamaštu gefunden worden, das der oben beschrieben Anordnung entspricht (**Abb. 30**): Lamaštu steht als Herrin der Schlangen auf einem liegenden Tier und säugt wohl auch hier Schwein und Hund. Bei dem Fund handelt es sich wahrscheinlich um mesopotamischen Import.

Schutz gegen Lamaštu soll der mischgestaltige Löwengott und Herr der Windgeister (s. 5.2.1.1) Pazuzu bieten (**Abb. 31**).[213] So wird auf dem oben beschriebenen Lamaštu-Amulett (**Abb. 29**) Pazuzu als Beschützer gegen die krankheitsbringende Lamaštu eingesetzt. Um die Unheilsbringerin abzuwehren, streckt der im Gegensatz zur Lamaštu frontal dargestellte Pazuzu auf dem mesopotamischen Amulett die Zunge heraus. In Palästina sind einige Amulettköpfe gefunden worden, die Pazuzu zugerechnet werden.[214] Eine Fibel mit erhaltenem Pazuzukopf stammt aus Megiddo.[215] Auf Lamaštu-Tafeln findet sich neben der Lamaštu häufig eine Fibel, die wohl dazu dient, das Gewand zu schließen, damit Lamaštu keine Kinder mit ihrem Gift säugen kann. Fibeln mit Pazuzukopf wurden daher vermutlich von Frauen getragen, die so Lamaštu davon abhalten wollten, sich ihrer Kinder zu bemächtigen.[216] Die in Megiddo gefundene Fibel stammt aus der Zeit der assyrischen Oberherrschaft (8.-7. Jh.), so dass auch hier nahe liegt, dass es sich um mesopotamischen Import handelt.

Lamaštu gehört ebenso wie Pazuzu zur göttlichen Sphäre, was durch die Verwendung des Gottesdeterminativs angezeigt wird. Gleichzeitig ist das Mischwesen Lamaštu aber eindeutig negativ konnotiert und wird daher meist als „Dämonin“ bezeichnet. Ebenso schillert die Terminologie für den apotropäisch fungierenden Pazuzu. Dass in Mesopotamien selbst eine Unterscheidung zwischen „Göttin“ und „Dämonin“ für Lamaštu nicht vorgenommen wurde, zeigen Texte, in denen sie gleichzeitig als *utukkat* (s. 3.1) und Toch-

---

[210] Vgl. zu Lamaštu als „Herrin der Schlangen“ *Keel*, 1992, 226-229; *West*, 1994, 130-133. Zur Verbindung von Lamaštu und Lilitu s. 5.2.1.

[211] Vgl. *Maul*, 1994, 41.

[212] Vgl. zum Vertreiben des Bösen über das Wasser *Maul*, 1994, 91f.; zum Amulett und zu Lamaštu auch *Achenbach*, 2004, 367-369.

[213] Vgl. *Foster*, 1993, 862 (Beschwörung gegen von Pazuzu verursachte Kopfschmerzen); 863 (Amulettbeischrift). Zu Pazuzu vgl. *Heeßel*, 2002.

[214] Vgl. *Gasser/Keel/Müller-Winkler*, 1990, 116.

[215] Vgl. *Salje*, 1997, 127 (Abb. 131).

[216] Vgl. *Salje*, 1997, 127.

ter und Botin Anus[217] beschrieben wird. Zunächst handelt es sich sowohl bei Lamaštu als auch bei Pazuzu also um göttliche Wesen. Zwar werden beide als Mischwesen dargestellt, jedoch agiert Lamaštu als reine Unheilsbringerin, Pazuzu hingegen schützt apotropäisch, wäre also eher als (apotropäischer) Schutzgenius zu bezeichnen.
Angesichts der weiten Verbreitung und großen Bedeutung von Lamaštu und Pazuzu im Vorderen Orient fällt auf, dass in Syrien-Palästina – anders als bei Bes – weder für Lamaštu noch für Pazuzu eine eigene Ikonographie ausgebildet worden zu sein scheint. Das Fehlen einer Lamaštu-Rezeption ist angesichts der Tatsache besonders erstaunlich, dass Lamaštu nicht nur in Mesopotamien, sondern auch in Texten des Frühjudentums als Unheilsbringerin sehr prominent ist. Lamaštu als Unheilsbringerin darzustellen wurde offenbar in Syrien-Palästina vermieden, so dass logischerweise auch Pazuzu als Schutzgenius gegen Lamaštu keine Bedeutung erlangen konnte.

2.2.2 Sphingen und Greife

Ein häufiges Motiv auf Stempelsiegeln und Amuletten bilden geflügelte Sphingen bzw. Keruben (menschenköpfige Mischwesen mit Löwenleib) und Greife (vogelköpfige Mischwesen mit Löwenleib), die sowohl ägyptische als auch mesopotamische Elemente in sich vereinen können.[218] Während die Greife und Sphingen in Mesopotamien vielfältige Funktionen einnehmen können[219], scheinen Sphingen in Ägypten normalerweise Herrschaftsrepräsentationen (Krone und Bart) darzustellen.[220] Ähnlich gilt dies wohl auch für Syrien-Palästina, insbesondere in der EZ II: Sphingen werden in das solare Symbolsystem eingepasst.

---

217 Vgl. *Foster*, 1993, 59; *Wilson*, 1994, 72f.; *West*, 1995, 250-257, dort auch weitere Texte und Beschreibungen ikonographischer Darstellungen der Lamaštu, vgl. ebenso für weitere Beschwörungen gegen Lamaštu TUAT II 257-260; *Foster*, 1993, 864-868. Zu Lamaštu als Unheilsbotin des Gottes Anu, vgl. *Groneberg*, 1997, 130; *Farber*, 1980-1983, 445. Zu Pazuzu und Lamaštu vgl. *Salje*, 1997, 129, 125-133. Lamaštu nimmt zudem als dezidiert weibliche Gestalt unter den normalerweise geschlechtslosen mesopotamischen Mischwesen ähnlich wie Ardat-Lili eine Sonderstellung ein, vgl. auch *van der Toorn*, 2003, 61-83.

218 Auch auf einem ammonitischen Siegel finden sich ein mesopotamisch aussehende Sphingen (Namenssiegel des *mlkmgd* mit Lotus und *ankh*), vgl. *Hübner*, 1993, 158 (Abb. 17).

219 Vgl. *Black/Green*, 1992, 101. Wichtig ist die Funktion als Torwächter, vgl. dazu *Maul*, 2000, 19-46. Vielleicht können auch die Keruben auf einem Kultständer von Taanach (EZ II A) als Torwächter vor dem sakralen Raum interpretiert werden, vgl. GGG 176. In der EZ II B können auch Löwen als Wächtertiere fungieren. Frühen assyrischen Einfluss verraten Löwen mit aufgerissenem Rachen aus der EZ II B, vgl. *Keel*, 1997, 34f. (Abb. 41; Achsib; 8. Jh.).

220 Vgl. *Eder*, 1995, 136.

2.2.2.1 Herrschaftsrepräsentation und Schutzmacht

Sphingen sind schon in altsyrischer Zeit häufig belegt. Auf zwei Rollsiegeln, die beide zur sog. „Green-Jasper-Group" gehören, sind Sphingen einmal schreitend und einmal liegend belegt. Beide Motive bilden eine „getreue Übernahme der ägyptischen Ikonographie"[221]: Der liegende Sphinx mit Krone und ohne Flügel gehört zu einer Adorationsszene mit einem weltlichen Machthaber (**Abb. 32**). Die zweite Darstellung zeigt einen schreitenden Sphinx, der als siegreicher Herrscher seine Feinde zertritt (**Abb. 33; Abb. 34**), repräsentiert also die aggressive Komponente der Macht des Pharaoh.[222] Die Uräen, die manchmal vor dem Sphinx dargestellt werden, werden von diesem wohl nicht zertreten, sondern symbolisieren ebenfalls die aggressive Macht des Pharao über seine Feinde.[223] Auf einem anderen altsyrischen Rollsiegel repräsentiert der Löwe bzw. der Löwengreif die Macht des auf den Tieren stehenden und diese lenkenden (Wetter-)gottes.[224] In der MB II B finden sich falken- und menschenköpfige Sphingen zwar seltener als Löwen, werden aber wie letztere mit Uräus und Zweig kombiniert.[225] Die Herrschaftsrepräsentation scheint aggressiv-schützende als auch lebensspendende Funktionen zu verbinden.
Nicht von Ägypten, sondern von Syrien her beeinflusst, sind altsyrische Darstellungen von sitzenden und liegenden Sphingen mit erhobenen Flügeln, die sich gegenüberstehen oder den Lebensbaum rahmen.[226] So wird auf einem Mitanni-Siegel der SB I der sakrale Baum nicht nur von zwei Capriden flankiert (**Abb. 35**). Neben dem linken Capriden ist zunächst eine apotropäische Handfläche, sodann ein aufrecht sitzender Sphinx dargestellt. Die zwischen Capride und Sphinx dargestellte apotropäische Handfläche deutet darauf hin, dass der Baum durch die ihn flankierenden Wesen geschützt werden soll.[227] Vielleicht ebenfalls schützend flankieren auf einem weiteren altsyrischen Rollsiegel zwei aufrecht gehende Mischwesen mit Löwenleib und Falkenkopf unter einer Flügelsonne einen stilisierten Baum. Beide halten

---

[221] *Eder*, 1995, 144.
[222] Vgl. *Keel*, 1997, 193 (Abb. 266); *Jaeger*, 1982, §1138-1141.
[223] Vgl. *Eder*, 1995, 139-142.
[224] *Koenen*, 2003, 116 (Abb. 31); *Keel/Küchler*, 1984, 137 (Abb. 27).
[225] Vgl. auch ein altsyrisches Rollsiegel, auf dem zwei Sphingen ein *ankh* flankieren, *Eder*, 1995, Abb. 1.
[226] Vgl. *Eder*, 1995, 135; im Zwischen- und Hyksoszeit wurden diese Sphingenformen wohl nach Ägypten vermittelt, im Neuen Reich finden sich in Ägypten liegende und sitzende Sphingen mit Flügeln (135, Anm. 3). Vgl. auch *Keel-Leu/Teissier*, 225 (Abb. 251); 286f. (Abb. 333; 334); 289 (Abb. 341). Einen moabitischen Sphinx mit Federbusch bietet *Timm*, 1993, 188. Persische Siegel stellen Könige als Löwengreife dar, vgl. *Boardman*, 2003, 200.204.
[227] Vgl. GGG 63 (Abb. 52). Zur Bedeutung von apotropäischen Händen, vgl. *Schmitt*, 2004, 149-151.

ankh-Zeichen in den Händen.[228] Auf dem oben bereits besprochenen Hämatit-Rollsiegel aus Akko (SB I) (**Abb. 1**) hingegen stehen die Sphingen wohl eher verehrend hinter den den Baum flankierenden Capriden: Beide Sphingen haben die innere Vorderpfote erhoben.
Der zweiten Gruppe scheint eine positiv-schützende Funktion der (geflügelten) Sphingen gemeinsam zu sein. Auch die häufige Verbindung mit dem Lebenszeichen und Vegetationssymbolik weist auf eine positive Konnotation der Mischwesen hin. Daneben fungieren Sphingen wie in der ersten Gruppe als Repräsentanten des Königs und verkörpern die besondere auch agressiv konnotierte Machtsphäre des Herrschers.
Diese Aspekte halten sich auch in späteren Darstellungen von Sphingen durch: Die altsyrisch sehr häufig erhobene Pfote[229] findet sich auf Stempelsiegeln der EZ wieder.[230] Ebenso kann die spätere palästinische Glyptik Herrschersymbole und Zweig bzw. Schutzsymbole mit Sphingen kombinieren: Liegende oder schreitende Greife tragen häufig Merkmale des pharaonischen Herrschers wie den Bart oder die Krone und sind gleichzeitig mit Flügeln, dem Uräus[231], dem *ankh*-Zeichen[232], mit *Maᶜat*-Feder und Sonnenscheibe sowie Zweig/Baum kombiniert.[233] Auf Skarabäen aus dem 8. Jh. flankieren geflügelte Sphingen/Keruben den sakralen Baum[234]: Auf einem Skarabäus aus Dan steht zwischen zwei Reihen von Glückszeichen im Zentrum ein Uräus, „der von zwei geflügelten falkenköpfigen Sphingen und zwei nach außen gerichteten Falken flankiert wird".[235] Ein dreiregistriges Stempelsiegel aus Megiddo (EZ II B) zeigt im mittleren Feld zwei Greife, die den Lebensbaum flankieren (**Abb. 36**). Unter den Greifen ist ein Löwe abgebildet, der mit Hilfe eines Uräus einen Capriden anfällt, so dass durch die Bildkomposition vielleicht der aggressive Charakter des durch die Greifen repräsentierten Schutzes betont wird. Auch auf Samaria-Elfenbeinen (EZ

---

228 *Teissier*, 1996, 99 (Abb. 193).
229 Vgl. *Teissier*, 1996, 53 (Abb. 23); 77 (Abb. 126); 81 (Abb. 139); 121 (265); *Schroer*, 1987, 56 (Abb. 2).
230 GGG 291 (Abb. 254b).
231 GGG 291 (Abb. 252); 293 (Abb. 259b).
232 Auf einem Namenssiegel aus Lachisch ist ein schreitender geflügelter Sphinx mit Menschengesicht dargestellt, vgl. GGG 289 (Abb. 249, vgl. Abb. 249-250b); 291 (Abb. 253). Möglicherweise ersetzt das *ankh*-Zeichen den sakralen Baum. Auch falkenköpfige Sphingen sind häufig, vgl. GGG 289 (Abb. 250a.b). Zu schreitenden Sphingen/Greifen auf Namenssiegeln vgl. *Avigad*, 1997, 63 (Abb. 37 [Krone und *ankh*]); 65 (Abb. 44 [Greif mit Krone]; 77 (Abb. 85 [Greif mit Krone und *ankh*]; 8. Jh.); 86 (Abb. 116 [Greif mit Sonnenscheibe und *ankh*); 92 (Abb. 135; 8. Jh.); 94 (Abb. 143 [liegend mit Krone]; 8. Jh.); 99 (Abb. 160 [mit Heuschrecke]; 8. Jh.); 109 (Abb. 193 [liegend mit Sonnenscheibe]; 8.-7. Jh.); 157 (Abb. 370 [Krone und *ankh*]); 344 (Abb. 925 [Papyrus und Lendenschurz an den Vorderbeinen]; 8.-7. Jh.); 357 (Abb. 965; 8. Jh.).
233 Vgl. GGG 191.
234 GGG 267 (Abb. 231b-232b).
235 GGG 289 (Abb. 248).

II B) findet sich mehrmals das Motiv des von Mischwesen flankierten Baums.[236] Das Objekt zwischen den beiden Sphingen kann auch fehlen oder nur angedeutet werden.[237] Die Sphingen können sowohl als Verehrer als auch als Bewacher des Objekts in ihrer Mitte interpretiert werden. Solarisierende Züge trägt ein schreitender raubvogelköpfiger Sphinx auf einem Siegel aus *Tell el-Fārʿa* (Süd), der halbfrontal dargestellt ist (8. Jh.). Einer seiner Flügel weist nach hinten, der andere nach vorn. Statt der Doppelkrone trägt das Mischwesen eine Sonnenscheibe auf dem Kopf.[238] Ein sitzender Sphinx aus Samaria hat ebenfalls über dem Kopf eine Sonnenscheibe. Vor dem Sphinx befindet sich ein Uräus[239], der die aggressive Kraft des Sphingen verstärkt. Ähnlich wird ein liegender falkenköpfiger Sphinx mit von Uräen flankiertem Horusauge dargestellt.[240] Als herrschaftliche Wesen, mit denen zugleich mit Schutz und Fruchtbarkeit assoziiert wird, nehmen Sphingen schließlich auch die Funktion von Thronträgerkeruben ein: „In den aus Löwen (Leib), Vogel (Adler- oder Geierflügel) und Mensch (Gesicht) zusammengesetzten Keruben sind die höchsten Kräfte kreatürlicher Macht vereinigt. Als Thronträger charakterisieren diese Mischwesen die über ihnen thronende Gestalt – nicht ausschließlich, aber großmehrheitlich Könige oder Gottheiten männlichen Geschlechts – als übermächtige Könige bzw. ‚höchsten Gott'".[241]

Eine Kombination verschiedenster theriomorpher Elemente in einem einzigen Mischwesen zeigt das ammonitische Siegel des *ʾlnwry* (**Abb. 37**): Das Mischwesen, das sowohl ägyptische als auch mesopotamische Elemente in sich vereinigt und unter einer Flügelsonne schreitet, besteht aus einem Löwenleib, der einen Kopf mit Hörnern trägt, Flügel hat und mit Vogelklauen sowie einem Skorpionschwanz ausgestattet ist. Dass diese Abbildung trotz seiner auch aggressiven Bildelemente nicht zwangsweise als Darstellung eines bedrohlichen Wesens interpretiert werden muss, wie es auf den ersten Blick scheinen mag – sondern wohl eher eine Komprimierung von Herrscherkraft ausdrückt[242] –, zeigt ein Namenssiegel, auf dem ein menschenköpfiges Wesen mit zwei Flügeln, Skorpionschwanz und einer gehörnten Sonnenscheibe auf dem Kopf abgebildet ist (**Abb. 38**). Die Figur hält eine Blume in der Hand, neben ihr findet sich ein Falke, der auf einer Lotusblüte sitzt.[243] Durch die Attribute wird das Bild zu einem Symbol der

---

236 GGG 267 (Abb. 232a.b)
237 Vgl. GGG 265.
238 GGG 289 (Abb. 251).
239 Vgl. GGG 291 (Abb. 252, Samaria).
240 Vgl. GGG 291 (Abb. 254a).
241 GGG 191.
242 Auch der sechslockige Held kann mit Held mit Skorpionschwanz und Vogelfüßen dargestellt werden, vgl. *Matthews*, 1990, Abb. 394; 401 (mittelasyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]). Eine „Herr/in der Skorpione" aus der frühen Eisenzeit zeigt *Keel*, 1994a, 51.

sitzt.[243] Durch die Attribute wird das Bild zu einem Symbol der Regenerationskraft – der Skorpionschwanz soll hier wohl eher Fruchtbarkeit als Gefahr ausdrücken.
Die Kombination der verschiedenen Elemente verweist Löwenmischwesen, Sphingen und Greife in eine besondere Macht- und Kraftsphäre, die besonders der König, aber auch Privatleute für sich nutzbar machen können.[244] Es handelt sich also nicht um Darstellungen von göttlichen Wesen, sondern um die Repräsentation königlicher bzw. solarer und aggressiv-schützender Macht.

2.2.2.2 Bedrohung

Dass Sphingen in ihrer Eigenschaft als Mischwesen verschiedene gefährliche Kräfte in sich vereinen, wird neben der aggressiven Herrschaftskonnotation auch aus anderen Motivkombinationen deutlich.

2.2.2.2.1 Kampfszenen

Besonders der Löwe zeigt eine starke Tendenz, Mischwesen zu bilden, die als Angreifer mit potenzierter Kraft agieren (s. S. 43).[245] Auf altsyrischen Rollsiegeln wird mehrfach ein geflügeltes Mischwesen mit Vogelleib und

---

[243] In der EZ II A kann auch der Löwe mit dem Zweig und einmal sogar mit dem Lotus kombiniert werden, in der EZ II B mit dem Baum, und scheint damit auch in die lebensspendende Sphäre zu gehören, vgl. GGG 26.28 (vgl. 175f.). Es scheint, als ob der Baum in EZ II B sexuell indifferent wird und ebenso wie die Göttin auch den männlichen königlichen Gott repräsentieren kann, GGG 317. In der EZ II C finden sich vereinzelte Beispiele für Löwen als Podest- oder Attributtiere für männliche Gottheiten, vgl. GGG 210-215, jedoch ist in der einheimischen Glyptik kein Bezug zu einer bestimmten Gottheit nachzuweisen.

[244] Die Präsenz auf Privatsiegeln scheint auf eine Demokratisierung der Herrschaftsreligion hinzuweisen, so dass sich hier eine Überschneidung von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion zeigt, GGG 289f.

[245] Vgl. *Keel*, [4]1984, 75f. Bedrohlich erscheint auf einem altsyrischen Rollsiegel eine löwenköpfige Gestalt mit Menschenkörper und ohne Flügel, die als „Herr der Menschen" zwei im Vergleich sehr kleine knienden Menschen am Schopf hält und einem thronenden Gott zuführt (*Teissier*, 1996, 117 [Abb. 246]). Die Gestalt scheint auf zwei Podesttieren zu stehen, einem Widder und einem rinderähnlichem Tier. Sie gehört wohl zur Herrschaftsszene hinzu und bekleidet eine bestimmte Funktion, evtl. das Herbeibringen der besiegten Feinde. Zu Löwen bzw. Löwenmischwesen auf Namenssiegeln vgl. *Avigad*, 1997, 289 (Abb. 772; 5. Jh.); 300 (Abb. 802; 6./5. Jh.); 315 (Abb. 845; 7. Jh.); 410 (Abb. 1086 [„*en face* lion(?)-headed, winged, bird-tailed 'aegis'"]; 8.-7. Jh.); *Hübner*, 1993, S. 140.145 (Abb. 3 [die hier dargestellte Gestalt wird von *Hübner* als „geflügelter Dämon" bezeichnet]). Dabei scheint der Löwe mit dem Stier als Zeichen von kämpferischer Kraft und Stärke austauschbar zu sein, vgl. dazu *Koenen*, 2003, 114-119. Es fällt allerdings auf, dass inPalästina gerade der Stier kaum hybride Formen aufzuweisen scheint, im Gegensatz zur Variationsvielfalt von feliden Elementen. Kampfszenen mit Löwen sind in der Glyptik der EZ II nicht belegt, vgl. *Schmitt*, 2004, 190. Vgl. zum Bild des Löwen bes. *Strawn*, 2005.

Löwenkopf dargestellt (Anzu?), das ein gehörntes Tier, einen Hasen oder auch einen Menschen verschlingt.[246] Auf einem Siegel (**Abb. 39**) verschlingt das Monster vielleicht einen Hirsch und steht auf zwei überwundenen Tieren (Rehen?). Im einen Register des Siegels ist eine Adorationsszene dargestellt, in der verschiedene göttliche (und menschliche?) Verehrer einem thronenden Gott Geschenke bringen und ihn anbeten. Im zweiten Register findet sich eine Tierkampfszene mit dem Löwenmonster in der Mitte. Daneben hat eine kniende menschliche Gestalt einen Capriden als Jagdbeute über den Schultern, vor der Gestalt ist ein Menschenkopf dargestellt. Auf der anderen Seite überwältigt ein Greif mit Kopfschmuck einen Löwen. Die Szene ist gleichzeitig durch einen Stern astralisiert und durch einen Fisch in das Urgewässer verwiesen. Auch ein zweites Siegel (**Abb. 40**) ist – diesmal durch ein breites ornamentales Band – in zwei Register geteilt, die jetzt nicht untereinander, sondern spiegelbildlich einander gegenüberstehend gezeigt werden. In beiden Registern finden sich Kampfszenen. Wie im ersten Siegel wird das Löwenmonster mit einem Kampf zwischen Sphinx und Löwe kombiniert. Statt der ein Beutetier bringenden menschlichen Gestalt kämpfen auf der anderen Seite zwei sechslockige Helden. Genau dem Löwenmonster gegenüber scheinen Menschen mit einem Stier zu kämpfen. Ein Held trägt einen überwältigten Löwen, auf der anderen Seite kämpft ein Löwe mit einem unter ihm liegenden Tier. Das den Hirsch verschlingende Löwenmonster steht also beide Male im Kontext von Kampfszenen.

2.2.2.2.2 Herr der Tiere

In der Bildkonstellation des „Herrn der Tiere“ sind Sphingen und Greife andererseits als untergeordnete Macht präsent.[247] In der Siegelkunst des Alten Orients finden sich zahlreiche Darstellungen des „Herrn der Löwen(mischwesen)“[248], der in Syrien-Palästina jedoch erst recht spät und unter babylonischem Einfluss belegt ist: *Avigad* zeigt ein in Jerusalem gekauftes Namenssiegel, auf dem ein Mensch im Profil mit ägyptischem Schurz einen Sphingen ersticht (**Abb. 41**). Ein westsemitisches aramäisch beschrifte-

---

[246] Vgl. *Otto*, 2000, 248.

[247] Einen „Herrn der Greife“ zeigt ein achämenidisches Rollsiegel aus dem 5. Jh.v.Chr., vgl. *Keel*, 2003, 227. Der „Herr der Tiere“ bzw. der Held im Tierkampf ist eines der beliebtesten Motive der Perserzeit, vgl. *Keel*, 2001b, 598. Die häufige Darstellung des Löwenmotivs zeigt, dass auch der Löwe im Alten Orient als ein besonders starkes und bedrohliches Tier erfahren wurde. Auf beschrifteten Siegeln wird ebenfalls der Löwe dargestellt, vgl. *Avigad*, 1997, 163 (Abb. 391; 8. Jh.); 418 (Abb. 1104; 8. Jh.).

[248] Vgl. *Ornan* 1993, 54f. (Abb. 5; vgl. Abb. 1-4); *Avigad*, 1997, 414 (Abb. 1097; 5. Jh.); *Nunn*, 2000a, Taf. 60.61.62.63. Der „Herr der Tiere“ als ein Löwen, Löwenmischwesen, Stiere oder Capriden bezwingender Held gehört zu der häufigsten Darstellung auf achämenidisierenden Stempelsiegeln aus Phönizien, vgl. *Nunn*, 2000a, 106-109, Tf. 60-62.

tes konisches Siegel[249] zeigt in Drillbohrtechnik eine Kampfszene, in der ein Mischwesen mit Vogelkopf, Krallen, Flügeln, Schweif und dem Körper eines Löwen von einem Heros am Schopf gepackt wird (**Abb. 42**). Der Heros hält in der anderen ein Krummschwert. Da der Konoid auf seiner Langseite einen Adoranten zeigt, könnte in der Auffassung der ammonitischen Siegelschneider, die diesen hinzufügten, eine mythologische Szene gemeint sein. Ein Importsiegel aus Dor (EZ II C) zeigt einen „Herrn der Tiere" mit einem geflügelten Stier und einem widderähnlichen Mischwesen (Steinbock?), die er jeweils an den Vorderbeinen hält (**Abb. 43**). Babylonische Darstellungen eines königlichen „Herrn der Tiere" finden sich in der EZ III[250] und haben auch zu lokaler Siegelproduktion angeregt, so bei einem phönizischen fragmentarisch erhaltenen Skaraboid aus Samaria und einem Skaraboid von *Tell eṣ-Ṣāfi*, auf welchem ein Held ohne Königsinsignien unter einer Flügelsonne zwei an geflügelte Capriden erinnernde Mischwesen an ihren Hörnern packt.[251] Besonders in der persischen Zeit ist das Motiv des Löwen bändigenden Königs verbreitet.[252]
In allen bisher genannten Belegen der Bedrohung wird der Sphinx bzw. der Greif in Bezug auf eine bestimmte Funktion mit anderen Wesen gezeigt und nicht als selbständiges Wesen dargestellt.

2.2.2.2.3 Lilit?

Ein Gipstäfelchen aus Arslan Taş (KAI 27 [s. 5.2.1.3])[253] aus dem 7. Jh. zeigt besonders eindrücklich – aber in seiner Form auch singulär – dass der Sphinx bedrohliche, böse Kräfte repräsentieren kann (**Abb. 44**).[254] Das Gips-Amulett zeigt einen Sphingen mit Spitzhelm[255], einen Wolf bzw. aufgrund der angebrachten Beischrift eher eine Wölfin mit Skorpionschwanz, aus deren Maul noch zwei Beine ragen[256], sowie auf der Rückseite einen bärti-

[249] Es handelt sich wohl um ein Importstück aus Mesopotamien, das in Ammon mit Adoranten und Inschrift versehen wurde, vgl. *Hübner*, 1993, 141: „Auf dem Siegel des **Mannu-ki-Inurta* ist auf der kreisrunden Basis des Konoids eine weitverbreitete mythologische Kampfszene mit Drillbohrtechnik eingraviert: Ein Heros packt mit der einen Hand ein vogelköpfiges, geflügeltes Mischwesen am Schopf und holt mit der anderen mit einem Krummschwert zum tödlichen Schlag aus."

[250] Vgl. GGG 433 (Abb. 360a.b; Abb. 361a)

[251] Vgl. GGG 433 (Abb. 361c); *Hübner*, 1993, 144f.

[252] Vgl. *Boardman*, 2003, 181-208.

[253] Vgl. *Keel*, ^{4}1984, 73f.; *Röllig*, 2000, 54-61; TUAT II 436; *Schmitt*, 2004, 82f.

[254] Die Echtheit des Amuletts ist umstritten, vgl. *Köckert*, 2003, 164f. (Anm. 22). Für die Echtheit vgl. *Schmitt*, 2004, 82f.

[255] Sphingen mit Helm sind nach *Fauth*, 1970, 240, im mediterranen Raum belegt.

[256] Die Identifizierung der Sprache ist umstritten. *Butterweck* (TUAT II) 435 und ähnlich *Fauth*, 1970, 238 („ein dem Altphönizischen nahe stehendes Kanaanäisch"), weisen das Idiom dem Phönizischen zu, *Torczyner*, 1947, 19, hingegen spricht von „Particular pure biblical Hebrew", vgl. auch *Keel*, ^{4}1984, 73f.

gen Mann in der Pose des *smiting god* in Schrittstellung, der mit der rechten Hand eine Doppelaxt schwingt und am Gürtel seiner Tunika mit einem Dolch bewaffnet ist.[257] Das Amulett trägt eine Beschwörung gegen die „Göttin Fliegerin“[258] und die „Würgerin des Lammes“. Zwischen den beiden weiblichen Bezeichnungen steht im Nominativ „Sasam, Sohn der Paidrassa“[259]. Während *Fauth* in *ssm* einen Unheil vertreibenden Schutzgott sieht und das Amulett als Schutzamulett für Schwangerschaft und Geburt auffasst[260] vermutet *Butterweck* eine den anderen beiden genannten Unheilsmächten entsprechende Macht. Das Amulett enthält ihrer Meinung nach einen „Blitzabwehrzauber“.[261] *Schmitt* identifiziert den *smiting god* – wohl aufgrund des Attributs der Doppelaxt sowie der Nennung Baᶜals und Ḥorons in Z.14-16 der Beschwörung – hingegen mit Baᶜal in seiner schützend-abwehrenden Funktion.[262] Zur verbesserten Abwehr sind zusätzlich auf den Figuren selbst Inschriften angebracht, die die „Göttin Fliegerin“, die in der vorhergehenden Beschwörung „Zerschlagerin“ oder „(Knochen-)Knackerin“[263] genannt wird, wohl mit dem Sphinx identifiziert und als „Fliegerin im Dunkel der Unterwelt“ bzw. einer „dunklen Kammer“ bezeichnet.[264] „Würgerinnen“ sind auch aus anderen Kulturen bekannt: Im hethitischen Pantheon ist eine „dämonische“ Göttin „Wišuriyant, deren Name ‚die Würgerin, Pressende’ bedeutet“, belegt[265]. Im Arabischen gibt es die Qarīna, die „Würgerin des Widders“, in Ugarit die beiden Würgegöttinnen

---

257 Sasam ist ein ursprünglich hurritischer, die Blitzaxt führender Gott, der Sohn der Göttin Paidrassa und des Gottes Ḥoron, vgl. *Fauth*, 1970, 229-256; TUAT II 436.

258 Zur Frage der Identifikation mit Lilit vgl. KAI[1] II 46; *Gaster*, 1942, 44-46.50 (s. 5.2.1.3).

259 Zur Lesung vgl. *Fauth*, 1970, 238f.; TUAT II 436.

260 Aufgrund der Identifzierung der Wölfin mit der Lamaštu (so werden auch die aus dem Maul der Wölfin und „Würgerin des Lammes“ ragenden Beine zu Kinderbeinen) sowie der Sphinx mit Lilit wird die Plakette in der Interpretation *Fauths*, 1970, 240f., zu einer Beschwörung, die der „apotropäischen Geburtshilfe“ dient. *Gaster*, 1942, 44, interpretiert den Text als eine Beschwörung gegen Geburtsschmerzen und liest in Z.22f.: פתח [רח]ם (23) סז זת לי (22) („St! Zt! May her [wom]b be open“), KAI[1] hat ähnlich noch סזית ליתפח [רח]ם, und vermutet hinter dem ersten Wort vielleicht den „Name[n] der Frau, der die Schwörung galt („Was SZJT [?] [betrifft, so] werde ihr [Schoß (?)] geöffnet (…)“])“, KAI[1] II 44.46. Diese Deutung wird inzwischen allerdings nicht mehr vertreten, vgl. *Röllig*, 2000, 55.

261 TUAT II 436f. Die Übersetzung lautet „dem Sasam möge man nicht öffnen“. Damit stellt der waffenschwingende Gott die dritte in der Überschrift der Beschwörung angesprochene Unheilsmacht dar. Im Zusammenhang mit einem „night-demon“ ist nach *de Moor/Spronk*, 1984, 243, auch in Ugarit ein die Axt schwingender bedrohlicher Gott oder Dämon bezeugt. KAI[5] I hat י(24)פתח (23)ל מצא (22).

262 Vgl. *Schmitt*, 2004, 82f., ähnlich allerdings auch *Fauth*, 1970, 250f. Leider ist nicht eindeutig, wie die Inschrift auf dem *smiting god* beginnt, so dass eine Identifizierung von Text und Bild nicht sicher zu ziehen ist.

263 Vgl. zur unsicheren Lesung KAI[1] II 46.

264 Vgl. TUAT II 437.

265 *Haas*, 1994, 312, vgl. 156.642; *Fauth*, 1970, 240.

⸢*i*⸣*lt ḫnqtm* (KTU 1.102,13).[266] Die Parallelen zeigen, dass eine der zerstörenden Tätigkeiten (weiblicher) numinoser Wesen in ihrem Würgegriff liegen kann.
Die Wölfin von *Gaster*[267], *Fauth*[268] und im Anschluss daran vorsichtig auch von *Butterweck*[269] mit Lamaštu identifiziert, der Sphinx häufig mit Lilit (s. 2.2.1; 5.2.1.3). Diese Identifikation ist allerdings aus mehreren Gründen problematisch: Der Name der Lamaštu wird auf dem Amulett nicht explizit genannt, so dass eine solche Identifizierung nur über die Darstellung als fressende Wölfin – diese Verbindung hat ihren Grund in einer Beschwörung, in der Lamaštu als „Wölfin" bezeichnet wird[270] – sowie über zwei Attribute (Ohren und Skorpionschwanz) vorgenommen werden kann.[271] Auch die auf der Wölfin angebrachte Inschrift („Von [diesem] Haus, o Zerschlagerin, weiche!"[272]) ist nicht spezifisch für die Lamaštu, sondern könnte sich – gerade angesichts der Parallelen zur Würgerin – auf vielfältige Unheilsmächte beziehen. Ob es sich bei dem Wesen also tatsächlich um eine Darstellung der Lamaštu handelt, ist zumindest fraglich. Das Täfelchen ist hinsichtlich der Sphinxdarstellung zudem insofern ungewöhnlich, als dass hier ein Sphinx mit einem konkreten Funktions-Namen belegt und als eigenständige Wesenheit neben anderen Göttern bzw. Unheilsbringern genannt wird. In den anderen oben genannten Belegen der Bedrohung wird der Sphinx bzw. der Greif in Bezug auf eine bestimmte Funktion mit anderen Wesen gezeigt und nicht als selbständiges Wesen dargestellt.[273]

2.2.2.2.4 Azazel?

Eine für Palästina wichtige Abbildung eines Löwenmischwesens ist in Megiddo gefunden worden (**Abb. 45**). Auf dem geritzten Elfenbeintäfelchen ist dargestellt, wie ein Wesen, das aus Menschenkopf, Felidenleib und Flü-

---

266 Vgl. *Pardee*, 2002, 21; TUAT II 436; *Röllig*, 2000, 58. *Fauth*, 1970, 240, führt zudem als Parallele eine „Mutter Würgerin" (אמת חנוקתא) auf syrischen Amuletten auf sowie eine „Würgerin" (Στραγαλιά) auf einem griechischen Zauberpapyrus an.

267 Vgl. *Gaster*, 1942, 44.47f.51f.

268 Vgl. *Fauth*, 1970, 238-240.

269 Vgl. TUAT II 436.

270 Vgl. *Foster*, 1993, 864.

271 *Röllig*, 2000, 58f.: „Allerdings wird die sehr spezifische Ikonographie, die die Dämonin Lamaštu in Mesopotamien auszeichnet, auf dem phönizischen Amulett nur in einigen Elementen aufgenommen: Die Wolfsgestalt, die Eselsohren, der Skorpionschwanz. Es ist eben eine der Lamaštu, der Dämonin des Kindbettfiebers, ähnliche Figur, die uns hier entgegentritt, eben eine syrische Variante."

272 TUAT II 437.

273 Auch *Röllig*, 2000, 56, stellt fest, dass die negative Konnotation der Sphinx ungewöhnlich ist und sie häufiger unter die „protective spirits" fällt. „Die auf dem Beschwörungstäfelchen gebrauchte Form eines Helmes mit nach vorn geschwungenem Horn – falls das so zu verstehen ist – ist mir allerdings anderwärtig nicht nachweisbar. Vielleicht ist es gerade dieses ikonographische Detail, das die negative Konnotation der Sphinxgestalt ausmacht."

geln besteht, einen Widder besiegt. Da auf dem Megiddo-Elfenbein ein Horntier von einem Mischwesen überwältigt wird, ist die Darstellung für eine Abbildung des Wüstendämons Azazel gehalten worden.[274] Abgesehen von dem problematischen direkten Bezug von Text und Bild aus jeweils zwei ganz unterschiedlichen Kontexten sowie den Gründen, die gegen eine außerliterarische Existenz des „Wüstendämons Azazel" sprechen (s. 5.4), ist auch das ikonographische Vergleichsmaterial gegen diese Interpretation ins Feld zu führen: Nach *Keel* handelt es sich bei der Darstellung wahrscheinlich um die unvollständige Abbildung einer *Dreier*konstellation, in der ein (Mutter)tier oder ein Gott ein am Boden liegendes Junges oder Attributtier vor einem Angreifer verteidigt (s. S. 43).[275] Allerdings lassen sich auch Parallelen ähnlicher *Zwei*kampfdarstellungen auf mesopotamischen Rollsiegeln aufzeigen: Auf einem Rollsiegel ist ein geflügeltes Löwenmischwesen zu sehen, das vielleicht eine ebensolche Kappe trägt wie das auf dem Megiddo-Elfenbein dargestellte Mischwesen und einen mit dem Kopf auf dem Boden liegenden und die Hinterläufe in die Luft streckenden Widder überwältigt. Die Szene ist durch Sichelmond und Sterndarstellung (?) astralisiert (**Abb. 46**). Eine weitere Zweikampfkonstellation zeigt, wie ein ebensolches Löwenmischwesen mit Kappe, Bart und Locke gegen einen aufgerichteten Löwen kämpft (**Abb. 47**).[276] Eine dritte Darstellung zeigt den Kampf zwischen einem vierflügeligen, bärtigen, gelockten sowie mit Kappe bekleideten Löwenmischwesen und einem aufgerichteten stierähnlichen Mischwesen mit Flügeln. Vielleicht befindet sich unter den beiden ein Jungtier, so dass es sich hier wiederum um eine Dreierkonstellation handeln würde (**Abb. 48**; vgl. Abb. 9-11). Jedenfalls werden in allen Fällen Tierkampfszenen abgebildet und nicht ein Teil des Rituals von Lev 16. Die Elfenbeinschnitzerei hat nichts mit einem Wüstendämon Azazel zu tun, zeigt aber, dass die Vorstellung von Mischwesen, die andere Wesen bedrohen oder schützen, vielleicht auch in Palästina bekannt war.

---

[274] Vgl. *Janowski*, ^{2}1999a, 129. „Ein dämonisches Mischwesen hat einen Ziegen- oder Steinbock überfallen. Man kann sich den Wüstendämon Asasel so vorstellen, zu dem nach Lev 16,10.21f der Bock mit allen Sünden Israels hinausgejagt wurde (Ritzzeichnung auf einem Elfenbeintäfelchen aus Megiddo, 13./12. Jh vC)", *Haag*, 1994, 95; vgl. *Eißfeldt*, 1966, 91f.; *Keel*, ^{4}1984, 73; *Schroer*, 1987, 134 (Anm. 296); vorsichtig auch *Keel*, 2003, 227. Dagegen *Janowski*, 1993b, 158 bzw. *ders.*, ^{2}1999c, 732.

[275] Vgl. GGG 89 (Abb. 90b); *Keel*, 2003, 234f. (Abb. 2-8).

[276] Vgl. ähnlich *Matthews*, 1990, Abb. 368: Zweikampf zwischen einem Löwengreif mit Kappe und Locke und einem anthropomorphen Mischwesen mit Kappe, Locke und Skorpionschwanz (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]). Auf einem beschrifteten pseudo-kassitischen Rollsiegel (Abb. 266) sind zwei geflügelte Löwenmischwesen über einem Capriden zu sehen.

2.2.3 Geflügelter Skarabäus und Uräus

Neben Sphingen ist das weitaus am häufigsten in Syrien-Palästina auf Siegeln dargestellte Motiv der geflügelte Skarabäus und der Uräus. Beide Motive entstammen ursprünglich der ägyptischen Religion und wurden v.a. im Palästina der EZ II breit rezipiert und dem Sonnengott zugeordnet.[277] Herausragende Merkmale der Darstellungen von Skarabäen und Uräen auf palästinischen Siegeln sind ihr solarer Aspekt sowie ihre Flügel. Für das Nordreich des 8. Jh.s (EZ II B) besonders typisch ist der vierflügelige Skarabäus, der mit Vorder- und Hinterbeinen jeweils eine Sonnenscheibe hält und so den Sonnenaufgang und ihren Untergang symbolisiert. Auf drei vierregistrigen Namenssiegeln wird der vierflügelige Skarabäus von Verehrern flankiert (**Abb. 49**).[278] Etwas später als im Nordreich werden auch im Südreich geflügelte Skarabäen populär.[279] Aus der EZ II C sind judäische Namenssiegel mit solaren Motiven belegt, so ein vierflügeliger Skarabäus auf der Bulle des *dmlʾ* und auf einem Siegel des *ḥnnyhw (bn) ʾmt*.[280] Der Skarabäus fungiert wohl in Syrien-Palästina ebenso wie in Ägypten in erster Linie als positive Repräsentation des Sonnengottes.

Neben dem Skarabäus stellt der zwei- oder vierflügelige Uräus ein sehr häufiges Motiv auf palästinischen Stempelsiegeln dar. Zoologisch ist der Uräus, hebr. שָׂרָף „Verbrenner“, als schwarznackige Kobra zu bestimmen, die nicht nur durch Beißen, sondern auch durch Spucken mit ihrem Gift töten kann.[281] Nach Dtn 8,15 handelt es sich bei dem Saraf um eine gefährliche Wüstenschlange, deren Bedrohlichkeit in Jes 14,29 durch seine Flügel noch gesteigert wird.[282]

---

277 Vgl. *Keel*, 2001a, 254f.; GGG 290. „Die Kohärenz des Symbolsystems dieser Denkmälergruppe ist erstaunlich. Es konzentriert sich auf solare Motive, die weitestgehend von Ägypten herkommen (Sonnenkind mit Blüte, geflügelte Scheibe, Skarabäus, Horusauge), und auf geflügelte Wesen, welche die Sphäre des Sonnengottes bilden, etwa den falkenköpfigen, geflügelten Sphinx, der häufig die Sonnenscheibe auf dem Kopf trägt, den Horusfalken und die geflügelten Uräen. Wie in Ägypten sind die Motive auch hier eng mit dem Königtum verbunden, wie besonders deutlich die Doppelkrone auf dem Kopf des falkenköpfigen Sphingen und die gelegentliche Präsenz von Kartusche und Oval zeigen“ (294f.). Falken mit gespreizten Flügeln sind schon in der mittelbronzezeitlichen Jaspisgruppe Hauptmotiv und werden oft auf südpalästinischen Knochensiegeln dargestellt, vgl. GGG 284.304f. (Abb. 267a-b).

278 Vgl. GGG 290-292.

279 GGG 314.

280 Vgl. GGG 403; *Sass*, 1993, 223 (Abb. 106).

281 Vgl. *Rüterswörden*, 1993, 883.887; *Keel*, 1977, 71-74; *ders.*, 2001a, 252; GGG 312; zur Etymologie auch *Görg*, 1978, 28-39.

282 Das Bild in Jes 14,29 könnte auf die Bilder von geflügelten Uräen verweisen, hat hier jedoch wohl eine andere Funktion, als auf den Siegeln. Nach *Hartenstein*, 1997, 195, handelt es sich bei den Serafim um „gefährliche Schlangenwesen der Wüste und des Ödlands (…) denen dämonische Qualitäten zugeschrieben werden“. Zur Diskussion um die Identifikation der Serafen in Jes 6,6f., die als Teil des himmlischen Hofstaats sich selbst

Auf Siegeln wird der geflügelte Uräus einzeln dargestellt oder (ungeflügelt) mit dem *ankh*-Zeichen versehen.[283] Auch Belege für die gemeinsame Darstellung mit dem Uräus oder dem Falkenköpfigen bzw. dem Horusfalken lassen sich finden.[284] Auf hebräischen Namenssiegeln findet sich der Uräus weit häufiger als der Skarabäus.[285] Dass der Uräus schützt, wird aus vielerlei verschiedenen Bildkompositionen deutlich. Dabei trägt der Uräus als Darstellung der Kobra wohl durchaus aggressive Züge.[286] Uräen können den Lebensbaum flankieren (**Abb. 50**) oder die Göttin. So wird auf einem mittelbronzezeitlichen Stempelsiegel der Kopf der Göttin von zwei Uräen und zwei Horusfalken mit königlichen Insignien flankiert, unter dem Kopf befindet sich ein *nb*-Zeichen und darunter wiederum der sakrale Baum, der von zwei verehrend knienden Menschen umgeben ist (**Abb. 51**).[287]
Wie der Skarabäus nimmt auch der Uräus in der Kunst Samarias des 8. Jh.s eine bedeutende Rolle ein: Die Darstellung von zwei Uräen, die ihre Flügel nach vorn ausbreiten, sind im Palastbereich von Samaria mehrmals gefunden worden[288], dieselbe Darstellung findet sich auf einem Skarabäus aus Beth-Schean (8. Jh.), einem Gefäßhenkelabdruck aus Sichem mit zwei antithetischen geflügelten Uräen oder auf einem Namenssiegel aus Megiddo (8. Jh.), auf dem unter dem Namen *ʾlʾmr* zwei einander zugewandte Uräen mit klei-

---

vor der Herrlichkeit Jahwes schützen müssen, mit der geflügelten Uräusschlange, vgl. *Keel*, 1977, 113; *ders.*, 2001a, 250-256.252 (Anm. 36); dagegen *Rüterswörden*, 1993, 887-891; vgl. auch *Steck*, 1982, 149-170; *Görg*, 1996, 12. Zu geflügelten Schlangen als Bewohner der Gegenwelt „Wüste“, vgl. *Herodot*, Historien II 75; III 107-109.

283 Vgl. *Avigad*, 1997, 70 (Abb. 59 [vierflügeliger Skarabäus mit Sonnenscheibe]; 8. Jh.); 81 (Abb. 103 [menschenköpfiger Skarabäus mit Sonnenscheibe]); 100 (Abb. 163); 193 (Abb. 475); 364 (987 [vierflügeliger Skrabäus mit Papyrusstengeln]; 7. Jh.); 108 (Abb. 188 [zweiflügeliger Skrabäus mit Sonnescheibe]; 8. Jh.); *Tufnell*, 1984, 333 (Pl. XXXVII); 335 (Pl. XXXVIII).

284 Zum Falkenköpfigen mit Horuskind vgl. *Avigad*, 1997, 89 (Abb. 126; 8. Jh.); vgl. *Tufnell*, 1984, 351 (Pl. XLV, Abb. 2786); 353 (Pl. XLVII; Abb. 2820); *Teissier*, 1996, 64 (Abb. 68; 72; 73).

285 Vgl. *Avigad*, 1997, 53 (Abb. 11 [vierflügelig mit Krone]; 8.-7. Jh.); 60 (Abb. 29 [zweiflügelig]; 8. Jh.), 66 (Abb. 46 [zweiflügelig]; 8. Jh.), 76 (Abb. 82 [vierflügelig]); 83 (Abb. 104 [vierflügelig]), 89f. (Abb. 127 [vierflügelig]), 109 (Abb. 194 [vierflügelig]); 113 (Abb. 206 [vierflügelig]); 133 (Abb. 284 [vierflügelig]); 160 (Abb. 381 [vierflügelig; Lotus]); *Avigad*, 1997, 112 (Abb. 203) zeigt einen ungeflügelten Uräus mit *ankh*-Zeichen.

286 In Ägypten ist die Schutzmacht des Uräus verbunden mit der Macht des Gottkönigs Pharao, GGG 308. Als Stirnschlange des Pharao vernichtet der Uräus dessen Feinde, vgl. auch die Darstellungen „kobragesichtige[r] und messerbewehrte[r] Gestalten im Dekorationsbereich der Krypten, denen (…) die Funktion der Abwehr unbefugten Zutritts zum Heiligtum zugeschrieben wird“, *Görg*, 1996, 12. Das Motiv wird zur Zeit des Neuen Reiches auf Skarabäen aus Palästina weitertradiert, vgl. *Eder*, 1995, 140-142. Die Schutzwirkung des Uräus besitzt also eine aggressive Komponente, vgl. GGG 26. Zur Verbindung des Bes mit dem Uräus s. S. 48.

287 Vgl. ein Stempelsiegel aus der EZ I, auf dem ein Gott von Uräen flankiert wird und ein Siegelamulett, auf dem akrophonisch Uräus (*jʿr.t*) geschrieben steht (125).

288 GGG 289 (Abb. 245).

nen Hörnern dargestellt sind. Im unteren Register liegt ein geflügelter Sphinx (**Abb. 52**). Zwei hebr. Namenssiegel aus dem Nordreich zeigen je einen Uräus mit seitlich ausgebreiteten Flügeln (**Abb. 53**)[289] – vielleicht wird hier neben der schützenden Symbolik auch die Fähigkeit der Uräen, zu fliegen, symbolisiert. Dass der Uräus im israelitisch-phönizischen Symbolsystem mit dem Sonnengott assoziiert wird, erhellt sich aus einer Darstellung aus Megiddo, die einen Uräus mit Flügelsonne und geflügeltem Mischwesen zeigt[290], sowie aus der Kombination von Horusauge, Uräus und Falkenfuß.[291] Der geflügelte Uräus, der im 8. Jh. im Nordreich erscheint, kommt gegen Ende der EZ II B auch in Juda auf.[292] Während für Samaria in der EZ II B der vierflügelige Skarabäus besonders typisch gewesen zu sein scheint, finden sich die für Juda typischen vierflügeligen Uräen[293] nicht im Norden.[294] Zweiflügelige Uräen schützen Gegenstände, vierflügelige Uräen hingegen schützen Besitzernamen.[295] Besondere aggressive Stärke und Schutz im Machtbereich des Pharaos wird wohl durch die Kombination von Löwe und Uräus deutlich, wie sie in Juda vorkommt: Der Schwanz des Löwen ist als (ungeflügelter) Uräus dargestellt.[296] Im Juda der EZ II B schützen Uräen ebenso wie Skarabäen den Baum.[297] Der geflügelte Uräus kommt niemals im Typos des „Herrn der Tiere" vor (anders als die Schlange und die gehörnte Chaosschlange).
Sowohl bei Uräus als auch beim Skarabäus handelt es sich also um numinose Schutzmächte, die in die Sphäre des Sonnengottes gehören. Sowohl Skarabäus als auch Uräus sind zwar Mischwesen, aber mit dem Begriff „Dämon" oder „Monster" nicht angemessen bezeichnet, obwohl die Schutzfunktion des Uräus ähnlich wie die der Sphingen wohl eine aggressive Komponente besitzt. Auch die Bezeichnung „Schutzgenius" ist nur bedingt auf die beiden geflügelten Schutzmächte anzuwenden: Der Skarabäus ist – noch deutlicher als der Uräus – als Repräsentant des Sonnengottes zu verstehen und – falls überhaupt – dann als dieser selbst göttlich personal aufzufassen.

2.2.4 Zusammenfassung

Die auf palästinischen Siegelamuletten dargestellten theriomorphen Mischwesen bieten eine im Vergleich zum mesopotamischen Raum geringe Formenvielfalt. Auf altsyrischen Rollsiegeln der MB kommen noch recht viele

---

289 Vgl. GGG 289 (Abb. 247b).
290 Vgl. GGG 293 (Abb. 259b).
291 Vgl. GGG 293 (Abb. 260).
292 Vgl. GGG 311.
293 Vgl. GGG 405 (Abb. 341a.b).
294 Vgl. GGG 316; auch *Hübner*, 1993, 139-141.
295 Vgl. GGG 311.
296 Vgl. GGG 305 (Abb. 268c, vgl. Abb. 3a.b).
297 Vgl. GGG 307 (Abb. 270).

Mischwesen vor, die meist ägyptisch beeinflusst sind – allerdings nicht in den palästinischen Werkstätten. Zudem finden sich in der palästinischen Kleinkunst der SB und EZ I noch personale Darstellungen ägyptischer Gottheiten. Dagegen stellen im 9./8. Jh. (EZ II B) im Nordreich „geheimnisvolle Schutz- und Heilsmächte wie die geflügelte Sonnenscheibe, der zwei oder vierflügelige Skarabäus, geflügelte Mischwesen, Uräen usw." den Hauptteil der Darstellungen dar, wobei der Uräus und v.a. der die Sonnenkugel schiebenden Skarabäus „für den Sonnengott selbst stehen".[298] Mit etwas Verzögerung kommt dieses Symbolsystem gegen Ende 8. Jh. auch in Juda auf. Solare Motive und Flügel sind das Hauptmotiv der in Israel und Juda dargestellten Mischwesen. „Die Frage des Geschlechts (...) ist bei diesen Mächten nicht sehr relevant. Umso stärker tritt, vor allem durch die Flügel vermittelt, ihr uranischer und schützender Zug hervor. Die verschiedenen Größen und Mächte erscheinen dadurch und durch ihren Bezug zur Sonne als Elemente eines kohärenten, uranischen und solar orientierten Symbolsystems."[299] Es werden also zum größten Teil Schutzmächte dargestellt, auch Symbole wie das *ankh*-Zeichen oder ägyptische figürliche Schutzamulette.[300] Die ägyptischen und ägyptisierenden Bilder werden erst in der EZ II C weitgehend durch assyrisch-aramäische Motive ersetzt.[301] Die hauptsächlich übernommenen Motive stellen allerdings die Nachtgestirne dar.[302] Assyrische oder babylonische Götter oder Mischwesen werden nicht selbständig in die Ikonographie integriert.[303] Wenn Mischwesen als Bedrohung dargestellt werden, dann in einem erzählenden Bildkontext – eine Ausnahme bildet das Gipstäfelchen aus Arslan Taş – und nicht als eigenständige Darstellungen von den Menschen direkt bedrohenden Unheilswesen. Insgesamt lässt sich festhalten, dass es sich bei der überwiegenden Mehrzahl der dargestellten theriomorphen Mischwesen nicht um gefährliche Monster handelt, sondern um die Darstellung einer Kombination von Schutzkräften.

---

[298] GGG 319; vgl. *Keel*, 2001b, 597.

[299] Vgl. GGG 319.

[300] Vgl. *Herrmann*, 1994; *ders.*, ^{2}2002.

[301] „Nebst Kampfszenen findet sich v.a. Ištar als Himmelskönigin", *Keel*, 2001b, 598; vgl. GGG 282; *Ornan*, 1993, 56: „The smallest group derived from Mesopotamian iconography is that of hybrid creatures." Eine Übernahme mesopotamischer Bilder zeigt sich auf phönizischen Siegeln, vgl. *Ornan*, 1993, 53-73; *Hübner*, 1993, 144f. Zu ammonitischen Siegeln mit assyrisierenden Mischwesen vgl. *Avigad*, 1997, 321 (Abb. 858); 360 (Abb. 973 [„winged bull-man"]; 7. Jh.); 349 (Abb. 940; 6. Jh.); *Ornan*, 1993, 57-59 (Abb. 8.13-21).

[302] „Selbst traditionelle Motive wie das säugende Muttertier werden jetzt mit Sichelmond und Stern kombiniert", *Keel*, 2001b, 597.

[303] Eine Ausnahme bildet der Mondgott von Haran, vgl. *Uehlinger*, 2001, 63f.; *Keel*, 1998.

2.3 Fazit

Prägend für das Verhältnis der Menschen – auch der Oberschicht (beschriftete Siegel) – zu ihrer Umwelt (s. 4.1.3) ist in der Bildkunst Syrien-Palästinas offensichtlich der Schutzgedanke.[304] Dass das Leben geschützt werden musste, geht nicht nur aus der Schutzthematik palästinischer Siegel hervor, sondern auch aus Darstellungen von Bedrohungssituationen (Kampfszenen), in denen die Bedrohung überwunden wird. Bedrohliche Wesen allein werden jedoch kaum dargestellt. Diese Bildauswahl widerspricht teilweise dem Befund in Mesopotamien, wo Amulette z.B. mit Abbildungen der Lamaštu weit verbreitet waren: Solche Darstellungen werden gerade nicht in die Bildkunst der Siegelamulette Syrien-Palästinas integriert. Für Syrien-Palästina kann man daher also zwar von Darstellungen von „Schutzgenien" sprechen, nicht aber von „Dämonen". Auch Benennungen von Schadensgeistern (ebenso wenig wie für Götter) oder gar Beschwörungsrituale sind für Palästina archäologisch nicht überliefert.

Dass auf den weitaus meisten Siegelabbildungen der Schutzcharakter der Bilder im Vordergrund steht, liegt möglicherweise u.a. daran, dass durch die bildliche Darstellung auch die Existenz böser Mächte heraufbeschworen wird. Dadurch, dass positive Eigenschaften von Schutzgenien in Anspruch genommen werden, wird hingegen eine Sphäre der Sicherheit geschaffen. Vermutlich gab es auch in Syrien-Palästina Vorstellungen von bösen Schadensmächten – dargestellt wurden sie aber nicht. Die Häufigkeit der Schutzamulette zeigt lediglich implizit, dass die Umwelt und das Leben als gefährlich erfahren wurden. Worin die Gefahren aber konkret gefasst wurden, ist leider aus dem Bildprogramm kaum ersichtlich. Daher stellt sich die Frage, ob aus den Texten der Hebräischen Bibel genaueres über die Gefahren und persönlichen Bedrohungen, denen ein Mensch im alten Israel sich ausgesetzt fühlte, erschlossen werden kann.

---

[304] Ähnliches stellt *Nunn*, 2000a, 193; *dies.*, 2000b, 372, für die ikonographische Entwicklung von Götterdarstellungen in Phönizien fest, die am Ende der Bronzezeit beginnt und schließlich die gesamte Achämenidenzeit prägt (s. 4.1.3). Ähnlich *Boardman*, 2003, 196: „Die enorme Vielfalt der Monster auf den Siegelabrücken in Persepolis lassen eher eine generalisierende Absicht denn bestimmte Identitäten vermuten, die selbst in der mesopotamischen Kunst so gut wie nie genau zu fassen sind."

3 Personalisierte Unheilsmächte als Dämonen

Die Tatsache, dass in der Bildkunst Syrien-Palästinas Schutzbilder besonders prominent sind, lässt danach fragen, ob aus den Texten der Hebräischen Bibel etwas darüber zu erfahren ist, ob bestimmte Gefahren personifiziert erfahren werden.[305] In mesopotamischen Texten können personifizierte Gefahren als Dämonen mit eigenem Namen selbständige Aktivitäten entwickeln, sich ihrer Opfer bemächtigen und sie mit Unheil, insbesondere Krankheiten, überziehen. Um Krankheiten verursachende numinose Mächte zu bannen und damit medizinische Maßnahmen rituell zu unterstützen, können Dämonen in Beschwörungen direkt angesprochen und verbannt werden. Es stellt sich bezüglich des Alten Testaments daher *erstens* die Frage nach direkten *terminologischen* Verbindungen zwischen der Umwelt des Alten Testaments und den biblischen Texten: Finden sich Namen von mesopotamischen Unheilsbringern in der Hebräischen Bibel?
Da aus dem alten Israel keine Beschwörungstexte überliefert sind, wird die Suche nach konkreten Namen personalisierter Unheilsmächte im alten Israel allerdings erschwert. Deshalb muss weiter ausgreifend nach *formalen* Ähnlichkeiten zwischen den Texten der Hebräischen Bibel und der Religion Mesopotamiens gefragt werden. In den akkadischen sog. „rituellen Bittgebeten des Einzelnen" („Gebetsbeschwörungen") werden die Hochgötter um Hilfe in der Not angerufen und nicht die direkten Verursacher des Unheils angeprochen. Diese werden höchstens – und keinesfalls immer – als Ursache des Unglücks benannt.[306] Damit ähneln die rituellen Bittgebete den Psalmen. Auch in den Psalmen wird der Gegner nicht angesprochen. Das Gegenüber der Betenden ist ausschließlich Gott, von dem Hilfe erwartet wird.[307] Es stellt sich also *zweitens* die Frage, ob sich für die mesopotamischen und die alttestamentlichen Gebete ähnliche Vorstellungen von Unheilsursachen und deren Bekämpfung aufzeigen lassen. Beiden Fragehinsichten soll im Folgenden nachgegangen werden.

3.1 Krankheiten

Als Namen von Krankheitsdämonen im Alten Testament gelten die Lexeme דֶּבֶר und קֶטֶב, wobei in Qumran sowie in der rabbinischen und der frühchrist-

---

[305] So kennt nach *Ringgren*, 1963, 89, das AT Dämonen, „obgleich ihre Funktion nie definiert wird; sie sind als Krankheitsbringer oder als Unheilsstifter im allgemeinen zu denken".

[306] Vgl. z.B. *Foster*, 1993, 613-615.

[307] *Albertz*, 1992, 153, nimmt an, dass in Israel die ursprünglich gegen dämonische Mächte gerichtete Feindklage „zur Klage gegen die Frevler umgestaltet wurde" (Ps 3,7f.; 11,2; 17,9; 140,5f. u.ö.). Vgl. zur Verwendung von Psalmen zu Bannung von Dämonen im Judentum *Rebiger*, 2003, 265-281.269.

lichen Literatur nur קֶטֶב als Dämon rezipiert wurde. Der Begriff דֶּבֶר weist hingegen keine dämonologische Wirkungsgeschichte auf: Krankheiten werden in der rabbinischen und frühchristlichen Literatur zwar auch Dämonen zugeschrieben, nicht jedoch einem Dämon Deber. Dagegen tritt Qeṭeb in der Nachfolge Rešeps seine Karriere als Dämon in Qumran[308] und der rabbinischen Auslegungstradition an.[309] Targum Onqelos zu Dtn 32,24 übersetzt קֶטֶב מְרִירִי mit „böse Geister".[310] In der rabbinischen Tradition wird קֶטֶב als „Hinraffer" verstanden.[311] Nach b*Ber* 5a gilt קֶטֶב neben den anderen in Dtn 32,24 genannten Dämonen ebenfalls als böser Geist („Und ‚rešep' bezieht sich nur auf die Dämonen, von denen gesagt wird: Das Verzehren des Hungers und das Verschlingen Rešeps und der bitteren Zerstörung")[312], der in b*Pes* 111b näher beschrieben wird: Es gibt zwei Qeṭeb-Dämonen, einen für Vormittags (*qœṭœb m^{e}rîrî*) und einen für Nachmittags (*qœṭœb yašûd ṣohoraym*).[313] Hier spiegelt sich die Tradition des „Mittagsdämons" aus der LXX Ps 90,6.[314] Im *MTeh* zu Ps 91 wird der Dämon Qeṭeb sehr eindrücklich beschrieben: „Unsere Rabbinen haben gesagt: Es ist ein Dämon (שֵׁד). R. Huna (...) hat gesagt: Der giftige Keteb ist voller Schuppen und voller Haare und sieht nur auf einem Auge, und das andere Auge ist in der Mitte seines Herzens, und er schaltet nicht im Schatten und nicht in der Sonne, sondern zwischen Schatten und Sonne. Er rollt sich wie ein Ball und schaltet von der vierten bis zur neunten stunde [sic], vom 17. im Thammuz bis zum 9. Ab."[315] Wer Qeṭeb erblickt, fällt als Epileptiker auf den Boden – möglicherweise eine Wirkung der LXX-Übersetzung von קֶטֶב מְרִירִי in Dtn 32,24 (ὀπισθότονος ἀνίατος) (s. Anm. 429). Die Beschreibungen des Dämons ver-

---

[308] Vgl. DJD 23, 181-205; *Eshel*, 2003, 395-415; *Lichtenberger*, 2003, 416-421; *Rebiger*, 2003, 265-281.

[309] Vgl. *Fulco*, 1976, 57: „In the late Hebrew Tradition *Qeteb* and *Rešep* are Demons."

[310] *Grossfeld*, 1988, 96; vgl. *de Moor*, 1988, 101. Ps 91 wird im Targum als Lehrrede interpretiert, in der Jahwe zu David und Salomo über Dämonen und die Schechina spricht, vgl. *Zenger/Hossfeld*, ^{2}2000, 625; *Hugger*, 1971, 299f.

[311] Vgl. *Hugger*, 1971, 193 (Anm. 130).

[312] Targum Onqelos zu Dtn sieht als Ursache der Verzehrung ebensfalls „böse Geister" (*ruḥin bišin*) an, vgl. *Grossfeld*, 1988, 96; *Caquot*, 1956, 65. Zur Bezeichnung böser Geister als *ruha bišta* in syrischen, aramäischen und mandäischen Zaubertexten – die auch für Lilit verwendet wird –, vgl. *Fauth*, 1986, 74.

[313] *De Moor*, 1988, 102.

[314] Dieselbe Tradition findet sich auch im Targum, vgl. *Hugger*, 1971, 300. Zu den Mittagsdämonen der verschiedenen Mittelmeerkulturen vgl. sehr ausführlich *Caillois*, 1937, 142-186.

[315] Übersetzung von *Wünsche*, 1893, 68f.; vgl. *Hugger*, 1971, 195; *de Moor*, 1988, 102. Daher sollen Kinder in den vier gefährlichen Stunden schulfrei haben und vom 17. Thammuz bis zum 9. Ab nicht geschlagen werden, vgl. *Wünsche*, 1893, 68f.

binden ihn auch mit der Vorstellung, dass er sich im Sturm manifestiert.[316] Ein hebräisch-aramäisches Amulett (6.-8. Jh.n.Chr.) enthält wohl eine Beschwörung gegen den Dämon Qeṭeb: *qṭb nrqy*. Der Text ist vielleicht mit „'the qṭb that has been charmed'" wiederzugeben.[317]
Die Wirkungsgeschichte führt dazu, dass auch in der alttestamentlichen Forschung das Lexem קֶטֶב – und gleichzeitig damit jetzt auch der Begriff דֶּבֶר – als Dämon aufgefasst wird, der sich auch als Gott in der Umwelt des Alten Testaments findet. So wollen *Jirku*[318], *Kraus*[319] und *Nicolsky*[320] in דֶּבֶר und קֶטֶב Dämonen am Werk sehen. *Hans Duhm* handelt das Problem in einem Satz ab: „Uebrigens sind gewiß auch דֶּבֶר und קֶטֶב als Dämonen zu verstehen."[321] Auch *Jeffers* sieht in קֶטֶב und דֶּבֶר Namen personifizierter Krankheiten und bezeichnet sie als „Dämonen".[322] Nach *Albertz*[323] finden sich konkrete Dämonennamen nur in Ps 91,5f. Da in den Psalmen Beschwörungstermini fehlen – dies gilt allerdings auch für die rituellen Bittgebeten des Einzelnen –, sollte besser von „dämonische(n) Mächte(n)" oder „Todesmächte(n)" gesprochen werden, anstatt von „Dämonen".[324] *Schmitt* vermutet eine „dämonische(n) Bedrückung" hinter der Erwähnung des פַּחַד לָיְלָה in Ps 91,5 sowie im „anthropomorphe(n) Sprachgebrauch" von דֶּבֶר/קֶטֶב in Ps 91,6 und קֶטֶב/רֶשֶׁף in Ps 78,48.[325] In diesem Sinne sprechen auch *Zenger/Hossfeld* von „personifizierte(n) Unheilsmächte(n)"[326]. *Kaupel* hingegen wendet sich gegen eine Interpretation der Termini קֶטֶב und דֶּבֶר als „Dämonen".[327] Auch *Hugger* will in seiner Studie zum 91. Psalm zeigen, dass im Psalm keinesfalls „Dämonen" am Werk seien.[328] Eine diplomatische Lösung findet *Tate*: „The exact nature of the concepts in vv5-6 remains elusive (…). Nevertheless, there is no reason to doubt that the content of the psalm reflects a thought world in which the presence of demons, demonical posession, and malignant spirits and powers were considered commonplace."[329]

---

316 Vgl. *Nicolsky*, 1927, 19.
317 *De Moor*, 1988, 101; vgl. *Naveh/Shaked*, 1985, 54-61 (Amulet 4,26).
318 Vgl. *Jirku*, 1912, 44-50.44.
319 Vgl. *Kraus*, ^{7}2003, 806.
320 *Nicolsky*, 1927, 14-29, bes. 16-20.
321 *Duhm*, 1904, 51f.
322 Vgl. *Jeffers*, 1996, 231.
323 *Albertz*, 1992, 153.
324 *Albertz*, 1992, 46.
325 *Schmitt*, 2004, 117. Jagdmetaphorik findet sich auch in babylonischen „Gebetsbeschwörungen", die sich auf „zauberische wie dämonische Bedrückung" beziehen können. Daraus schließt *Schmitt* mit *Vorländer*, 1975, 249-251.254; *Albertz*, 1978, 45f.; *Müller*, 2003a, 329. *Gaster*, 1962, 820, vermutet hinter allen vier Begriffen in Ps 91 Dämonen.
326 *Zenger/Hossfeld*, ^{2}2000, 622.
327 *Kaupel*, 1930, 33f.
328 Vgl. *Hugger*, 1971, 182-206.
329 *Tate*, 1990, 455; vgl. *Kraus*, ^{7}2003, 806.

Im Folgenden sollen zwei Linien verfolgt werden: Zunächst werden die wichtigsten Begriffe, für die im Alten Testament der Begriff „Dämon“ angewendet wird – דֶּבֶר und קֶטֶב – auf ihre religionsgeschichtliche Herkunft hin untersucht. Zweitens soll danach gefragt werden, inwiefern möglichweise aus der Funktion der Lexeme innerhalb der biblischen Texte auf Vorstellungen von sog. „Krankheitsdämonen“ im Sinne personalisierter Unheilsmächte geschlossen werden kann.

3.1.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Zunächst stellt sich die Frage, ob die Begriffe דֶּבֶר und קֶטֶב als Namen (depotenzierter) Götter aufgefasst werden können. Zweitens muss danach gefragt werden, welche Vorstellungen es von personalisierten Krankheitsmächten in Mesopotamien gibt, um nach funktionalen Ähnlichkeiten dieser Vorstellungen mit denen in der Hebräischen Bibel zu suchen.

3.1.1.1 דֶּבֶר und קֶטֶב als depotenzierte Krankheitsgötter?

Die Auffassung, dass die Begriffe דֶּבֶר und קֶטֶב Dämonen im Sinne depotenzierter Götter darstellen, setzt voraus, dass sie sich in der Umwelt des Alten Testaments als Götter belegen lassen. Der Frage, ob ein solcher Nachweis gelingt, soll im Folgenden nachgegangen werden.

3.1.1.1.1 דֶּבֶר

Die etymologische Herleitung des hebräischen Segolats דֶּבֶר „Krankheit, Pest“ ist aufgrund der umstritten Beleglage der Wurzel *dbr* in anderen semitischen Sprachen schwierig. Das akkadische Handwörterbuch[330] setzt den Terminus *dibiru*, der sich in akkadischen Omentexten findet, mit arab. *dabra* „Wendung (des Geschicks)“[331] und hebr. דֶּבֶר „Pest“ in Beziehung.[332] Dagegen wendet allerdings das CAD ein, dass es sich bei dem Terminus *dibiru/i* wahrscheinlich um ein sum. Logogramm handelt, dessen Lesung unbekannt ist: Zwar wird in einem lexikalischen Text DI.BI.RU mit *tam-ṭa-*[*tum*] geglichen, jedoch wird *tamṭâtu* („losses“) fem.pl. konstruiert, während die auf *dibiru/i* („a calamity“) angewandten Verben immer als m.sg. stehen, so dass auch diese Gleichsetzung nicht weiterhilft. Das CAD verneint daher einen Bezug zwischen dem sumerischen und dem semitischen Begriff.[333] Auch *Pentiuc* trennt zwischen sum. DI.BI.RU und akk. *dibiru*. Er verzeichnet in

---

330 Vgl. AHw 168.

331 Vgl. auch *del Olmo Lete*, [2]1999, 231, der eine Verbindung mit arab. „*dabr* ‚death‘“ und „*dabara* ‚ulcer‘“ sieht.

332 Vgl. Ges[18] 240f.

333 CAD 3 134f.: „No connection with Heb. *deber*“, anders Ges[18] 240 (mit Fragezeichen).

Emar ein Lexem *dibbīru*, das er als *qitṭl*-Nomen ansetzt, und übersetzt es ebenfalls mit „calamity, pestilence“.[334]

<u>*Ebla*</u>

Ein Gott ^d^*da-bi-ir* d i n g i r -*ib-la*^ki^ ist in Ebla nur einmal belegt, und zwar in einer Opferliste (TM.75.G.1464 v. XI 12’-18’).[335] Die Deutung des Belegs ist allerdings umstritten: Ein weiterer Text nennt einen anonymen „Gott von Ebla“ (d i n g i r -*eb-la*^ki^)[336], der möglicherweise mit ^d^*da-bi-ir* d i n g i r -*ib-la*^ki^ in Verbindung zu bringen sein könnte. Ein Gottesname ^d^d a - b a r ist auch in den sumerischen Texten von *Abu-Ṣālābikh* belegt. *Mander* möchte ihn mit ^d^*da-bi-ir* identifizieren, den er wiederum mit d i n g i r -*eb-la*^ki^ gleichsetzt.[337] *Pettinato* schließt aus dem Namen des Gottes ^d^*da-bi-ir* d i n g i r -*ib-la*^ki^ auf seine Funktion als „Schutzgott der Stadt [Ebla] und vielleicht auch von deren Dynastie“[338]. Da dies jedoch der einzige Beleg für einen Stadtgott Dabir in Ebla wäre und zudem das Element *da-bir*$_5$ in drei von den sechs bekannten Belegen in Personennamen aus Ebla nicht-eblaitische Namen sind, ist gegenüber dieser Vermutung Vorsicht geboten. So äußern sich *Pomponio/Xella* bezüglich der Existenz eines Gottes Dabir erheblich zurückhaltender als *Pettinato*. Sie vermuten hinter der Bezeichnung den Namen eines anderen Gottes und betrachten ihn als möglicherweise identisch mit Rešep (s. 4.1.1.1).[339] Eine solche Identifikation lässt sich allerdings wiederum nur mit Hilfe der biblischen Texte belegen und ist insofern kritisch zu betrachten. Eine andere Interpretation vermutet hinter der Bezeichnung den Namen des Berges *Dipar* bzw. *Dapar*, der hier dann vergöttlicht verstanden wäre.[340] Wie auch immer der Beleg zu bewerten ist, er sagt über die Funktion eines Gottes Dabir nichts aus und lässt keinerlei Rückschlüsse auf das Wesen eines solchen Gottes zu.

<u>*Ugarit*</u>

Ein Pest- oder Unterweltsgott Dabiru o.ä. ist auch in Ugarit nicht sicher zu belegen. Die wenigen Texte, die für einen Beleg in Frage kommen, sind KTU 1.5 VI 5-7 ([*k*sm. mhyt.*] *m*ġny / l nʿmy. arṣ. d*br / lysmt. šd.*

---

[334] Vgl. *Pentiuc*, 2001, 44f.

[335] 1 g í n - d i l m u n 2 NI k ù - b a r$_6$ š u - b a l a - a k a 3 NI k ù - s i g$_{17}$ 1 gú-*li-lum* ^d^*da-bi-ir* d i n g i r *ib-la*^ki^: „1 et 2/3 s. d. d’argent, contre-valeur d’1/3 (de s.) d’or pour 1 bracelet pur Dabir, dieu d’Ebla“, Text und Übersetzung bei *Pomponio/Xella*, 1997, 123f.

[336] MEE 10,23 v. II 13 III 4, vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 123.

[337] Vgl. *Mander*, 1986, 64f., Nr. 236.

[338] *Pettinato*, 1980, 37.

[339] Vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 123f., dort auch die Belege. In Hab 3,5 steht דֶּבֶר parallel zu רֶשֶׁף. Für eine Gleichsetzung von Rešep und einem Gott Deber gibt es keinerlei religionsgeschichtlichen Belege. Zudem nehmen דֶּבֶר und רֶשֶׁף in der Szene von Hab 3,5 unterschiedliche Funktionen ein.

[340] Vgl. *Lambert*, 1983, 84; *Mander*, 1986, 64f., Nr. 236; *Pomponio/Xella*, 1997, 123f.

*š*ḫlmmt*)[341]: „We came to the pleasures of the land of Dbr, to the beauty of the field of Šḫlmmt"[342] und KTU 1.5 V 18: *yuhb. ʿglt. bdbr (. prt)*: „He loves a heifer in *dbr*."[343]

Für ugar. *dbr* werden verschiedene Deutungen vorgeschlagen: *Erstens*: Das ugar. Wort *dbr* wird auf hebr. דֶּבֶר „Pest" bezogen. Mit Verweis auf den Beleg für ^{d}*da-bi-ir* d i n g i r *eb-la*^{ki} in Ebla und *dibīru* in Emar gibt auch DUL als Übersetzung für *dbr* „plague, pestilence" an. Der Ausdruck *arṣ dbr* bezeichne ein „poetic toponym ‚Land of Pestilence', denoting the underworld".[344] In KTU 1.5 V 18 ergänzen *Del Olmo Lete/Sanmartín* dementsprechend *arṣ*, um wiederum „land of pestilence" übersetzen zu können.[345] *Zweitens*: Das Lexem *dbr* ist als „Trift, Weideland" (vgl. *mdbr*) zu übersetzen.[346] Es wird ein hebräisches Substantiv *דֹּבֶר (vgl. מִדְבָּר) mit derselben Bedeutung angenommen.[347] Auf dem Hintergrund der Belege in KTU 1.6 II 19-20 (*arṣ. dbr*), KTU 1.5 VI 6.29 ([*arṣ.*] *dbr. ysmt. šd*) sowie *dbr* in KTU 1.5 V 18 wird für den Ausdruck *arṣ dbr* die Übersetzung „Land of grazing"[348] o.ä. vorgeschlagen. Dann wäre KTU 1.5 V 18 auch ohne Ergänzung *arṣ* verständlich.[349] *Drittens*: Ugar. *dbr* ist nicht mit *mdbr*/מִדְבָּר zu verbinden, sondern mit hebr. דְּבִיר („inmost shrine or hindmost part") und arab. *dubr* („Hinterteil, Rücken, letzter Teil"[350]). Die Übersetzung für KTU 1.5 V 18 lautet dann „in the Back of Beyond".[351]

Eine Gottheit *dbr* lässt sich also weder als Stadtgott Eblas noch in Ugarit sicher nachweisen.

---

341 Parr. Z.29: [*arṣ.*] *dbr. ysmt. šd.*

342 Vgl. zu Text und Übersetzung sowie einer Auflistung weitere Variationen der Übersetzung *van Zijl*, 1972, 175f. Die Bedeutung des Wortes *šḫlmmt* ist umstritten, vgl. *van Zijl*, 1972, 173 (Anm. 2). Nach *del Olmo Lete* sei eine personifizierte Auffassung für *dbr* nur möglich, wenn *šḫlmmt* konstruiert werde als „'the lion of *Mamētu*', which is rather unlikely", *del Olmo Lete*, ^{2}1999, 232.

343 *Van Zijl*, 1972, 172, vgl. *Koenen*, 2003, 121.

344 DUL 264. Auch *Fulco* vermutet unter Vorbehalt hinter דֶּבֶר eine Unterweltsgottheit: „See UT 49 II 19,19-20 [= KTU 1.6 II 19-20 (*H.F.-A.*)] where *arṣ dbr* seems to be a part of the realm of Môt", *Fulco*, 1976, 57 (Anm. 307).

345 Vgl. DUL 264; auch KTU^2 (Anm. 1) zu KTU 1.5 V 18: „<arṣ> *dbr*?".

346 WUS 75 (Anm. 724).

347 Vgl. HALAT 204: „*דֹּבֶר ‚Trift'", für Jes 5,17; Mi 2,12 (s. Anm. 351); Ges^{18} 241.

348 Vgl. *van Zijl*, 1972, 173.

349 *De Moor*, 1971, 186.

350 Vgl. auch KAI 173,5.

351 Vgl. *van Zijl*, 1972, 173. *Gray*, ^{2}1965, 50, übersetzt „He loves a heifer in the pastures" (Anm. 4: *dbr* is cognate with Hebrew מדבר as the contexts suggests"); vgl. DUL 264, *dbr* II: „Diff.; ‚further on', ‚pasture', ‚steppe'," unter Verweis auf hebr. **dōber* (vgl. Jes 5,17; Mi 2,12) und syr. *dabrō*.

3.1.1.1.2 קֹטֶב

Die Etymologie des Wortes קֹטֶב ist unsicher, da es keine sicheren Belege für die Wurzel aus dem semitischen Sprachraum gibt: Die LXX übersetzt „Stachel".[352] Dem schließen sich auch einige zeitgenössische Vorschläge an, die den Begriff mit *qaṭab* („Buckel, Höcker")[353] oder *quṭba* („Stich")[354] verbinden. *De Moor* übersetzt den Terminus als „point of an arrow".[355] Gegen eine andere Übersetzung außer „Krankheit" wendet sich hingegen *Blau*, der die Verbindung mit syr. *qurṭ^{e}bā* ablehnt, „da die Wurzel *qṭb* zur Bezeichnung von Krankheiten in arabischen Dialekten belegt ist und damit auch die Erklärung des dem *qōṭeḇ* parallelen *deḇer* als Krankheit (d.h. = Pest) bewiesen ist."[356] *Hugger* leitet den Begriff von akk. *qatāpum* (sem. *qṭp*) „heraus-, abpflücken" ab[357] und steht damit der Herleitung aus hebr. קָטַף „abschneiden" (vgl. Ez 17,4; Dtn 23,26) nahe.[358] Die Etymologie bleibt unsicher.

<u>*Assyrien*</u>

Als Beleg für eine Göttin Qatiba (^{d}*qa-ti-ba*) galt aufgrund *Weidners* Lesung lange Zeit eine Stelle im Vertrag zwischen Esarhaddon und Ba^{c}al von Tyrus.[359] Diese Deutung beruht allerdings auf einer inzwischen korrigierten fehlerhaften Lesung des Textes. Statt ^{d}*ba-a-ti ilâni*^{meš} ^{d}*qa-ti-ba* []^{meš} *ina qâta* (II) *nêši a-ki-li* []-*ku-nu*[360] („Baati-ilani und Qatiba [...] in die Hand des gefräßigen Löwen [...] euch") muss für ^{d}*qa-ti-ba* []^{meš} gelesen werden: ^{d}*A-na*(?)-*ti-Ba-*⸢*a*⸣[-*a-ti il*]*ī*^{meš}. Die Transliteration lautet dann: [*Bajāti-ilī A-nat*]*i-Bajāti-ilī ina qātē nē*[*ši ākili*] *limnukûnu* („[*Bajjāti-ilī* und *Anat*]*i-Bajjāti-ilī* mögen euch den Tatzen eines [gefräßigen] Lö[wen] überantworten!").[361] Eine Göttin mit Namen Qaṭiba lässt sich für Mesopotamien also nicht belegen.[362]

---

352 Vgl. *Hugger*, 1971, 193 (Anm. 130).

353 Vgl. *de Moor*, 1988, 104; *Hugger*, 1971, 191 (Anm. 128: „Pocken"); *Johnstone*, 1981, 155: „camel desease in which smallpox like spots erupt" (mod. südarab).

354 Vgl. *Rudolph*, 1966, 239 („Stachel").

355 *De Moor*, 1988, 105.

356 *Blau*, 1957, 98; vgl. HALAT 1020f.

357 Vgl. *Hugger*, 1971, 194; AHw 907.

358 So z.B. *Fulco*, 1976, 57. GB 709 gibt für Jes 28,2 „Verderben", sonst „Seuche" an. Auch *Delitzsch*, ^{4}1883, 636, leitet קֹטֶב von *qṭb* („stumpf abhauen") ab und vergleicht den Terminus mit arab. *quṭba*^{tun} „stumpfe Spitze und Runzel".

359 So nach der Edition von *Weidner*, 1932, 29-35; vgl. *Vorländer*, 1974, 263.

360 Vgl. *Caquot*, 1956, 67.

361 Text und Übersetzung zitiert nach *Watanabe*, 1987, 164f. (§54a); vgl. TUAT I 158-176.158f.; *Borger*, 1956, 107-109: „^{d}*ba-a-a-ti-i ilī*^{meš} (DINGIR.MEŠ) ^{d}*a-na*(?)-*ti-ba-*⸢*a*⸣[-*a-ti il*]*ī*^{meš} (DINGIR.MEŠ) *ina qâtê nêši* (UR.MAḪ) *a-ki-li* [*limallû*]-*ku-nu*: ‚Bethel und Anat-Bethel (mögen) euch in die Klauen eines gefräßigen Löwen (übergeben)'".

362 Vgl. ebenso *Wyatt*, ^{2}1999, 673; *de Moor*, 1988, 105 (Anm. 19): „A goddess qatiba (...) does not exist." Im CAD ist der Terminus nicht belegt.

Ugarit

Ein einziger unsicherer Beleg für die Existenz einer Gottheit *qṭb* findet sich in KTU 1.5 II 20-24.[363] Nach *de Moor* wird hier *qṭb* (*qẓb*) als ein Kind Mots beschrieben. Er liest den von Mot gesprochenen Satz Z.23f.: „() *kp. mlḥmy* [*ršp*]/[*an. š*]*lt. qẓb.* ..: ([My hand will shatter] the strength of Haddu), the palm of my warrior [Rashpu]! [I myself be]got[364] the Sting." Diese Übersetzung nimmt einen Lautwandel von *qẓb* zu *qṭb* an.[365] Unter Vorbehalt stimmen auch *Del Olmo Lete/Sanmartín* der Vermutung zu, dass sich hier ein singulärer Beleg für einen Götternamen finden könnte.[366] Jedoch ist der Text stark zerstört, insbesondere in den beiden in Frage kommenden Zeilen. Zudem liefert er – außer dass *qṭb* eine chthonische Konnotation hätte – keine detaillierten Hinweise auf Charakter oder Funktion des Gottes.

Als depotenzierte Gottheiten lassen sich also weder דֶּבֶר noch קֶטֶב bezeichnen.[367] Daher stellt sich die Frage, ob sich *funktional* ähnliche Vorstellungen von Krankheitsmächten in Mesopotamien und der Hebräischen Bibel finden lassen.

3.1.1.2 Krankheitsmächte in Mesopotamien

Die Ursachen für persönliches Unglück, das sich in Mesopotamien zumeist in Krankheiten manifestiert, können sich auf vielfältige Art ausdrücken. Wendet sich der persönliche Gott bzw. die persönliche Göttin vom Menschen ab, wird dieser anfällig für Mächte, die Unheil und Krankheit verursachen.[368] Dies geschieht meist entweder aufgrund eines Fluchs durch eine

---

[363] Dagegen allerdings *Hugger*, 1971, 193 (Anm. 130): „Die Wurzel qtb hat keine Belege in den westsemitischen Inschriften, auch nicht im Ugaritischen."

[364] Die zerstörte Zeile wird von de Moor als Š-Stamm von *yld* gelesen.

[365] Text und Übersetzung und zum Wechsel von *ẓ* zu *ṭ* vgl. *de Moor*, 1988, 103f. (Anm. 17); *ders.*, 1987, 73 (Anm. 343).

[366] Vgl. DUL 722: „name of a demon?". Dagegen verbindet *del Olmo Lete*, 1981, 617, das Wort noch mit *qṣb* („cut"), ähnlich auch *Fulco*, 1976, 57: „*QṬB apparently means ‚to cut off' (…). In Late Hebrew tradition Qeṭeb and Rešep are demons."

[367] Vgl. auch *Hugger*, 1971, 203: „Solange nicht für den palästinensisch-kanaanäischen Bereich die Existenz von Pestgöttern ‚Däbär' und ‚Qäṭab' bewiesen werden kann, lässt sich die Behauptung von depotenzierten, zu Dämonen gewordenen Gottesnamen nicht aufrechterhalten. Soweit ich sehe, ist solch ein Nachweis erst bei Räšäf gelungen. Dieses Wort wird allerdings im AT nur noch als schlichtes Appelativ benützt (wie etwa ‚Easter' im heutigen Englisch keine angelsächsische Gottheit mehr bezeichnet." Der Rückschluss von einem Gott Rešep auf Götter Qeteb und Deber sei unzulässig: „Gerade das Auftreten in Reihen mit „Hunger" und „Schwert", die ebenso personifiziert werden (das Schwert ‚frisst'), aber keine überirdischen Wesen sind, müsste vor solchen Fehlschlüssen bewahren" (204).

[368] Dass die Trennung zwischen magischen Beschwörungstexten und medizinisch-rationaler Krankheitsbehandlung nicht ohne Weiteres gezogen werden kann, sondern z.B. für die Abwehr von Dämonen und die Heilung von Krankheiten gleichermaßen der *āšipu* zustän-

Hexe (oder einen Hexer)[369] oder wegen eines bewussten oder unbewussten Fehltritts des Menschen[370] oder weil die verwundende Kraft mächtiger ist als der persönliche Gott.[371] Dabei verschiebt sich innerhalb der mesopotamischen Gesellschaften die Beurteilung der Ursache des Übels: Während in sumerischen Texten vor allem numinose Naturmächte verantwortlich für Übel und Krankheiten sind, wird in den akkadischen Beschwörungen der menschliche Feind, v.a. die Hexe, zur Ursache des Unheils. Auch die numinosen Unheilsmächte behalten ihre Macht, stehen aber neben von Menschen verursachten Übeln und Gefahren.[372] Als die eigentlichen Unheilsverursacher gelten also in den akkadischen Löseritualen und Bittgebeten die persönlichen Götter, die sich vom Menschen abwenden und so Raum für den Angriff der Unheilsmächte schaffen.[373] Dementsprechend wird in den „rituellen Bittgebeten des Einzelnen“[374] der Hochgott angesprochen, damit er von dem durch Unheilsmächte, Hexen und Mitmenschen verursachten Übel erlöst und dieses in die Unterwelt verbannt.[375] Dabei sind die hymnischen Gebetsanrufungen der Hochgottheit wie Šamaš oder Gula keineswegs als „Schmeicheleien“[376] zu verstehen, sondern als Lob der Gottheit und (Selbst-)Versicherung des betenden Menschen, dass der angesprochene Gott das, was er tun soll, auch tun kann. Die Götter sind also zwar nur mittelbar verantwortlich für das Entstehen von Unglück, unmittelbar wird dieses von personal verstandenen Mächten verursacht. Die Krankheitsverursacher bzw. die Krankheiten sind

---

dig sein kann und dass Bannlösung und medizinische Therapie zusammengehören, zeigt *Maul*, 2004, 79-95, bes. 82.86.89; vgl. *Heeßel*, 2004, 97-116, bes. 97.

369 Vgl. z.B. *Foster*, 1993, 577f. „Thus, in Mesopotamia, witchcraft and anger of the god are treated as two different and independent causes of misfortune and may even represent two separate systems of thought“, *Abusch*, 2002, 29. Zur „Dämonisierung der Hexe“, vgl. *Abusch*, 2002, 65-78.

370 Vgl. aber auch *Foster*, 1993, 552f.: Die Götter selbst planen böse Dinge.

371 Vgl. *Abusch*, 2002, 29-32.47f.

372 Den Grund für diese Verschiebung sieht *Abusch*, 2002, 51, in der Entwicklung zu einer differenzierten Zivilgesellschaft, in der der andere Mensch (d.h. die Hexe) zur größeren Bedrohung wird, als Naturmächte, die in den Städten weniger unheimlich wirksam sind.

373 Die höchste Kraft ist spätestens seit dem 3. Jt.s die Allmacht der Götter, vgl. *Maul*, 1994, 9.

374 Vgl. zum „rituellen Bittgebet des Einzelnen“ und zur Verwendung des Terminus „rituelles Bittgebet des Einzelnen“ statt „Gebetsbeschwörung“, *Bauks*, 2004, 110-123, bes. 110 (Anm. 470) unter Verweis auf *Mayer*, 1976, 112 (Anm. 90).

375 In den Namburbi-Löseritualen wird ähnlich das Unheil durch ein Gerichtsverfahren vor Šamaš, das sich in den Namburbis abbildet, abgewendet, vgl. *Maul*, 1994, 8. Vgl. u.a. auch die Anrufung Dumuzis gegen den „evil grazer“ oder die der guten Götter Ea, Šamaš und Asalluḫi gegen jegliches Böse, *Foster*, 1993, 550.556f.

376 So *Begrich*, 1964, 184. Eine solche Bewertung hält *Ruppert*, 1983, 129, für „etwas überzogen“ und bietet eine ebenfalls etwas eigentümliche Interpretation an: „Die ‚Gebetsbeschwörung' richtet er [der Beter, H.F.-A.] an die höhere Gotthei, um deren mächtige Hilfe zu gewinnen, die er nicht zuletzt durch überschwänglichen Lobpreis der Herrlichkeit und Macht der betreffenden Gottheit gleichsam zu provozieren versucht“.

aber wiederum selbst den Göttern untergeordnet und letztlich vom Wohlwollen oder Zorn des persönlichen Gottes abhängig, der einen Befall zulassen oder verhindern kann.
Unheilsmächte, deren Bezeichnungen nicht ausschließlich auf numinose Mächte (Götter oder Dämonen), sondern auch auf Menschen angewendet werden, finden sich u.a. in mythologischen Texten.[377] Dazu gehören u.a. der *šēdu* (*lemnu*) (s. 4.2), der *ḫajjaṭu/ḫajjattu* („Späher, Inspizient")[378], der *alluḫappu* („Netz" [s. Anm. 456]), der *ḫābilu* („Übeltäter")[379] oder der *šaggāšu* („Mörder").[380] Der sum. allgemeine Name für Unheilsmächte ist u d u g[381] und wird in akkadischen Gebeten und Beschwörungen als *utukku lemnūti* rezipiert.[382] In den sumerischen Beschwörungsserien u d u g - ḫ u l - a - m e š (*utukkū lemnūti*) werden sieben verschiedene Unheilsmächte genannt: á - s à g (*asakku*)[383], (d)n a m - t a r (*namtaru*)[384], ú-dug u d u g (*utukku*)[385], a - l á (*alû*)[386], g i d i m (*eṭemmu*)[387], g a l$_5$ - l a (*gallû*)[388], d i n - g i r - ḫ u l (*ilu limnu*).[389] In einer anderen Reihe stehen nicht *asakku* und

---

377 Vgl. *Ebeling*, 1938, 107-113.

378 Die Bezeichung kann auch für Götter und Menschen verwendet werden und ist verwandt mit *ḫa(j)jattu* „krankhafte Schreckhaftigkeit", vgl. AHw 309.

379 Die Bezeichung kann auch für Menschen verwendet werden, vgl. AHw 305.

380 Die Bezeichung kann auch für Menschen verwendet werden, vgl. AHw 1127.

381 Zu den verschiedenen Arten des Unheils, die der böse Udug verursacht, vgl. die Sammlung „Forerunners to u d u g - ḫ u l", *Geller*, 1985, passim; zur Beschwörungsreihe u - d u g - ḫ u l - a - m e š, vgl. TUAT II 189-199; vgl. 252, 259, 262-267. Zum guten Udug (u d u - š a$_6$ - g a), vgl. *Vorländer*, 1975, 23-25. Vielleicht findet sich ein Hinweis einen guten Udug des Hauses, vgl. *Vorländer*, 1975, 24; TUAT II 194f. (Z.9).

382 Auch im Hethitischen sind die „Sieben" als „Udukki" bekannt, vgl. *Haas*, 1994, 348. *Black/Green*, 1992, 98: „Many of the spirits we call ‚demons', such as the udug, lama, *alad* or galla, were orginally neutral, and evil forms of them are specifically identified as 'evil udugs', 'evil gallas'."

383 „Die Seite/Kraft zerschlagend", vgl. AHw 73; CAD 2 325f. Der *asakku* verkörpert eine todbringende Krankheit, vgl. *Ebeling*, 1938, 108.

384 CAD 11/1 247.

385 Der *utukku* kann ähnlich wie der *eṭemmu* den Totengeist einer Person bezeichnen, vgl. *Ebeling*, 1938, 108.

386 Auch ULÙ lu; g a l - l a - g i m, vgl. AHw 39. Mit *alû* wird auch der Himmelsstier bezeichnet, den Anu als Kampfmittel gegen Gilgameš auf Bitten Inannas erschafft, vgl. *Ebeling*, 1938, 109.

387 Der *eṭemmu* bezeichnet den Geist eines Toten, der kein Begräbnis erhalten hat bzw. keine Verehrung erhält oder der einen unnatürlichen und zu frühen Todes (Kinder) gestorben ist: „Wether thou art a ghost unburied, or a ghost that non careth for, or a ghost with none makes offerings to it. Or a ghost that hath none to pour libations to it, or a ghost that hath no prosperity", vgl. *Thompson*, 1903, XXVII-XXXV.

388 Auch ḫu-ul ḫ u l, vgl. AHw 275. Sanherib kann die feindlichen Babylonier *gallû lemnūti* bezeichnen, *Thompson*, 1903, XXXV. Auch der *gallû* hat Verbindung zur Totenwelt und kann zum Gefolge Nergals gehören, vgl. *Ebeling*, 1938, 109.

389 CT 17,9 (Z.2ff.), vgl. *Ebeling*, 1938, 107f. In altbabylonischen Beschwörungen findet sich immer in der derselben Reihenfolge die Aufzählung u d u g ḫ u l, a l a ḫ u l, g e d i m

namtaru, sondern [(d)]m a š k i m (*rābiṣu*)[390] und [(d)]d i m m e (Lamaštu) nebeneinander.[391] Der d ì m - m e - ḫ a b (*aḫḫazu*) ist für Gelbsucht verantwortlich. Auch die Lil-Geister (s. 5.2.1.1) können im Kontext der *utukkū lemnūti* genannt werden, so in einer schützenden Beschwörung gegen die „Bösen Sieben": „When I would pass along the street, in my going in the thoroughfare, the evil Udug ([u d u] g ḫ u l), evil Ala-demon (a - l á ḫ u l), evil ghost (⸢g i d i m⸣ ḫ u l), evil Galla (g a l₅- l á h [u l) evil bailiff (m a š k i m h u] l), Dimme ([d]d ì m - m e), Dimme-lagab ({m e} [d]⸢d ì m⸣ - l a g a b[!]), Lil (l ú - l ì l - l á), (female Lil) (rasur), and maiden Lil demons (⸢k i - s i k i l - l ì l⸣ - [l á] u d - d a - ⸢k a r⸣ - r a), the evil Namtar ([d]n a m - t a r ḫ u l - g a l), the bitter *asag*-disease ([á - s a ̀] g - g i g] – his serious illness being virulent – may not approach me." Hier werden die Lil-Geister in engem Zusammenhang mit Lamaštu genannt (vgl. RS 25.457 [s. 5.2.1.2]). Zu einer anderen Beschwörung gegen den großen bösen Udug bemerkt *Geller*, dass dieselbe Beschwörung auch gegen den *lilītu*-Dämon (k a - i n i m - m a k i - s i k i l - l í l - l á - k a m) ausgesprochen werden konnte, wobei allerdings die im Incipit genannte k i - s i k i l das Opfer der k i - s i k i l - l í l - l á darstellt.[392]

Die *utukkū lemnūti* sind wie auch Lamaštu Kinder[393] bzw. Boten Anus.[394] In einer Beschwörung gegen den bösen Udug und Ala sollen diese davon ab-

---

ḫ u l, g a l l a ḫ u l, d i n g i r ḫ u l, m a š k i m ḫ u l, außerdem d ì m - m e und l í l - l á, vgl. *van Dijk/Geller*, 2003, 1.

390 Die mittelbabylonische Bezeichnung lautet [d]*ra-a-bi-i-ṣa*. Der „Lauerer" fungiert als Wächter am Unterweltstor, kann aber – ähnlich wie der Begriff *sukallu*, vgl. *Dietrich*, 1997, 57f. – auch das offizielle Amt des Sachwalters, Kommissärs, Wächters bezeichnen sowie einen Gott/Genius, der als Aufpasser fungiert, vgl. AHw 935; *Edzard/Wiggermann*, 1987-1990, 454f.; außerdem *Maul*, 1994, 77 (Ritual gegen *rābiṣu*). Nach *Thompson*, 1903, XXXV ist der *rābiṣu* auch für Haarausfall verantwortlich („sets the hair of the body on end"). Der schwierige Vers Gen 4,7 wird vielfach über den Terminus רֹבֵץ mit dem mesopotamischen *rābiṣu* in Verbindung gebracht. So vermutete schon *Duhm*, 1904, 9f. hier die Vorstellung personalisierter Sünde als „Sündendämon". Dagegen hat jedoch *Janowski*, 2003, 137-159, zu Recht eingewendet, dass die Inkongruenz von רֹבֵץ (mask.) und חַטָּאת (fem.) nicht vernachlässigt werden darf und dass die Personifizierung der Sünde als Dämon im AT nicht belegt ist. Die maskulinen Suffixe sind nach *Janowski* nicht auf רֹבֵץ, sondern auf Abel zu beziehen. Die Übersetzung von Gen 4,7 müsse daher lauten: „Und wenn du es nicht gut sein lässt/gut handelst, lagert er (Abel) sich als (Öffnung >) Anlaß zu einer Verfehlung." Das „Lagern" passe hierbei „vorzüglich zum Kleinviehirten Abel", der ahnungslos seinem über ihn als Herrscher gesetzten Bruder (vgl. Gen 3,16) ausgeliefert ist. Auch die Funktion als Wächter der Unterweltstore in Mesopotamien würde schlecht zum Wandel zu einem „Dämon:Sündendämon" passen.

391 CT 17,1.5 (Z.30ff.), vgl. *Ebeling*, 1938, 107f.

392 *Geller*, 1985, Z.452-466; vgl. Z.219-225.111 (s. Anm. 1024). Vgl. auch *Wiggerman*, 1992, bes. 6-33. Eine Beschwörung gegen die „Sieben", nach der sie vielleicht auch angebetet werden konnten (Z. 9: „They heed no prayers nor entreaties") findet sich bei *Foster*, 1993, 849. In der vermutlich recht späten Dichtung „Erra und Išum" werden die „Sieben" als Kämpfer Erras beschrieben, vgl. *Foster*, 1993, 771-805.

393 Vgl. Erra-Epos I, 28f.

gehalten werden, die Schwelle eines Hauses zu überschreiten, und stattdessen wieder ins Gebirge bzw. in die Steppe zurückkehren.[395] In Fluchformeln dient die Androhung des Überfalls von Unheilsmächten dazu, den Vertragsabschluss zu sichern.[396] Auf neuassyrischen Reliefs repräsentieren die Plejaden vielleicht die so astralisierten „Sieben" (s. 4.1.2.1).[397] Die einzelnen „Sieben" verfügen über gewisse Besonderheiten, wenn sie auch nicht so konkret-bildhaft vorgestellt wurden wie Lamaštu (s. 2.2.1). Der *alû* kann schreien oder kreischen[398], der *eṭemmu* verkörpert einen personalisierten Totengeist, der *namtaru*[399] gilt als „Schicksalsbestimmer"[400] und entwickelt sich zu einem eigenständigen Unterweltsgott[401].
In erster Linie repräsentieren die „Sieben" Krankheiten, die verschiedene Körperteile befallen: *alû* die Brust, *asakku* den Kopf, *eṭemmu* die Taille, *gallû* die Hand, *ilu limnu* den Fuß, *namtaru* die Kehle, *utukku* den Hals.[402] So vermutet Sanherib, dass seine Vorzeichendeuter ihm ein ungünstiges Omen vorenthalten hätten, als er unvermutet krank wird: „Als aber später der *alû*(-Dämon) ka[m, hat dein Vater (ihnen) folgendes gesagt: ‚Ein Vorzeichen], das ungut über mir ist, hat sich ereignet, jedoch ihr habt es nicht gesagt."[403] Dabei scheint schon die Krankheit selbst personalen Charakter zu haben, denn eine genaue Unterscheidung zwischen Krankheit und ihrem Verursacher lässt sich meist kaum ausmachen, wie z.B. beim *asakku(m) marṣūti*, dem „Krankheits*asakku*"[404]: „Dabei ist daran zu erinnern, daß die Babylonier auch bei vielen Krankheisbezeichnungen nicht zwischen dem Begriff und seiner Verkörperung in einem Gott oder Dämon scharf unterschieden haben."[405] So werden die „Bösen Sieben" (außer dem später zum

---

394 Vgl. *Albani*, 1999, 190.
395 *Geller*, 1985, 36/37 (Z.315-317). 78/79 (Z.842-843): „u d u g - ḫ u l e d i n - n a - z u - s é ‘Dämon, zu deiner Einöde'"; vgl. *Fauth*, 1986, 91.
396 Vgl. *Watanabe*, 1987, §56 Z.493 (s. S. 147; 4.2.1.1).
397 Vgl. *Keel-Leu/Teissier*, 2004, 171. Zur Identifizierung der „bösen Sieben" mit den Plejaden vgl. *Albani*, 1999, 191-197. Auch die *apkallū*, die Weisen der Vorzeit, die auch apotropäisch wirken können, bilden eine Siebenergruppe. Sie werden vielleicht durch Spr 9,1 sowie in der Henochtradition (Jub 4,17; 7,39) rezipiert, vgl. *Greenfield*, ^{2}1999, 72-74.
398 Vgl. AHw 39.
399 In den Ur III-Beschwörungen werden ungewöhnlicherweise Krankheiten wie Kopfschmerzen und Lähmungen in Verbindung gebracht, die in späteren Texten normalerweise nicht mit Namtar verbunden werden, *van Dijk/Geller*, 2003, 1.
400 AHw 729.
401 Vgl. *Ebeling*, 1938, 109.
402 Vgl. *Unger*, 1938, 113.
403 *Maul*, 1994, 18.
404 Vgl. AHw 73 (CT 17,1ff.: Serie *asakkī marṣūti* [Á.SÌG.GIG.GA^{meš}]); 275. Zur Behandlung der vom *eṭemmu* ausglösten Krankheiten exisitieren sowohl medizinische Texte als auch Beschwörungen, vgl. TUAT II 260f.; *van Dijk/Geller*, 2003, 56: u d u g ḫ u l , a-lá ḫ u l und á - s à g n í g - g i g („asag-desease") in einer Reihe. Zur Verbindung von Dämonen und Krankheiten in Ur III-Beschwörungen vgl. *ebd.* 1.
405 *Von Soden*, 1964/1989, 116.

Gott gewordenen Namtar[406]) im Akkadischen normalerweise nicht mit dem Gottesdeterminativ verbunden, obwohl einer von ihnen, der *ilu limnu*, den Namen „böser Gott" trägt: Bei der Beschreibung des *akītu*-Rituals, der Reinigung bzw. „Abreibung" (*kuppuru*)[407] des babylonischen Esangila-Tempels wird mit Hilfe eines geschlachteten Widders die Ursache für die Verunreinigung beschworen, zu verschwinden. Dabei fällt auf, dass der in Z.381f.[408] angerufene Große Gallu kein Gottesdeterminativ erhält, anders als in den Zeilen vorher Marduk (^{d}ASAL.LU [Z.375]; ^{d}AMAR.UTU [Z.378]; ^{d}BEL [Z.382]), Kusu (^{d}KU_3.SU_3 [Z.376.379]) und Ninaḫadu (^{d}NIN.A.ḪA.DU [Z.380]).[409]

Die Unheilsmächte werden – obwohl sie zur numinosen Sphäre gehören – also von den großen Göttern abgesetzt. Sie scheinen wie diese jedoch personal gedacht zu sein, denn sie können in Beschwörungen direkt angesprochen werden. Zudem werden sie mit Verben verbunden, die ihre eigenständige Aktivität ausdrücken. Die Absetzung von den großen Göttern und die Identifizierung von Krankheit und Krankheitsursache könnte mit einer Vorstellung zusammenhängen, wie sie auch hinter den Löseritualen (Namburbi) steht: Wie *Stefan Maul* in seiner Studie zu den Namburbi nachgewiesen hat, wird in Mesopotamien das Böse als „(fein)stoffliche Materie" verstanden, die mit „konkret-anschaulichen Vorstellungen"[410] belegt und so erkannt und gebannt wird. Dabei gilt der Omenanzeiger bereits als die das Böse in sich tragende Macht und wird daher als Substitut selbst vernichtet. Die Unheilsmacht ist also dem Omenanzeiger selbst (z.B. einem heulenden Hund) inhärent.[411] Dementsprechend besteht ein enger ritualtechnischer Zusammenhang zwischen Krankheit, Verunreinigung und böser Materie. Die Krankheiten gelten selbst als das Böse, das den Menschen erfasst, ohne dass er etwas dagegen tun kann. Daher müssen für die Heilung bestimmte Maßnahmen ergriffen werden, die die direkte Beschwörung der Krankheit bzw. dem es verursachenden Bösen beinhalten können.

---

[406] Zu Namtar als Todesbote und Mittler vgl. *Dietrich*, 1997, 55f.

[407] Zum Terminus *kuppuru* im Sinne von „abreiben", vgl. *Maul*, 1994, 98.99, *passim*; *Wiggerman*, 1992, 16f., Z. 255-257.

[408] *min-ma lim-nu ša* E_2 *e-ṣu / gal-lu-*u_2 *rabu* (GAL^{u}) *li-nar-ku* ^{d}BEL: „Was auch immer an Bösem im Tempel ist: Geh fort! Großer Gallu, möge Bel (Marduk) dich erschlagen", *Wilson*, 1994, 69f. Anders übersetzt *Farber*: „Der große Dämon Bel möge dich umbringen", vgl. TUAT II 221. Der *gallû* kann auch als Gegenspieler der anderen bösen Mächte dienen, vgl. TUAT II 221 (Anm. 116a).

[409] Vgl. *Thureau-Dangin*, 1921, 127-154; ANET 332-334; *Wilson*, 1994, 68-70, Z.372-382; *Milgrom*, 1991, 1067-1070.

[410] *Maul*, 1994, 6.

[411] Vgl. *Maul*, 1994, 5.

3.1.2 Biblischer Befund

Die Vorstellung, dass Besessenheit von einem bösen Geist ausgelöst wird, findet sich z.B. in den Erzählungen von Saul und David: Saul wird, als der Geist Jahwes[412] ihn verlässt (סור), von einem bösen Gottesgeist[413] befallen[414]. Der Geist veranlasst Saul zu Zornesausbrüchen (1Sam 11,6) und versetzt ihn in ekstatische Anfälle.[415] Dass es Saul *unter* diesem Geist schlecht geht, berichtet 1Sam 16,14-23.[416] Der Geist besitzt offensichtlich eine eigene Macht und Dynamik, mit der er einen Menschen besetzen und diesen dirigieren kann. Er ist jedoch von bestimmten Voraussetzungen abhängig: Erst als der Geist Jahwes Saul verlassen hat, macht er Raum für den bösen Geist, damit dieser „auf" Saul „kommen" kann. Von besonderer Bedeutung erscheint die Tatsache, dass der Geist zwar von Jahwe kommt (1Sam 16,14), aber nicht als „Geist Jahwes" bezeichnet wird. Er steht vielmehr nach 1Sam 16,14 (vgl. v18) zu diesem im Gegensatz. Damit ist das Handeln Jahwes Voraussetzung für das Agieren des bösen Gottesgeistes, aber von diesem deutlich unterschieden (s. 6.1.1).[417] Interessanterweise hat dies offensichtlich einem Teil der Textüberlieferung Schwierigkeiten bereitet, so dass in 1Sam 11,6 der Gottesgeist (רוּחַ־אֱלֹהִים) zu einem Jahwegeist geworden ist.[418] Der krankheitsverursachende Geist ist göttlich, aber er ist nicht identisch mit Jahwe selbst und kann erst agieren, wenn Jahwe Raum geschaffen hat.[419]
Damit steht der böse Gottesgeist in einer ähnlichen Vorstellungswelt, wie die mesopotamischen *utukkū lemnūti*. Jedoch lässt sich aus den genannten Texten nur eine allgemeine Vorstellung darüber ableiten, dass bestimmte Geisteskrankheiten eine personal gedachte Ursache haben, die jedoch nicht mit einem konkreten Namen benannt werden. Daher soll im Folgenden bei der Auslegung der in Frage kommenden biblischen Belegstellen für דֶּבֶר und קֶטֶב danach gefragt werden, ob eine Vorstellung von personalisierten Unheilsmächten vorliegt.

---

412 Vgl. 1Sam 16,14: רוּחַ יְהוָה.

413 1Sam 11,6: רוּחַ־אֱלֹהִים; 1Sam 16,14: רוּחַ־רָעָה מֵאֵת יְהוָה, 1Sam 16,15: רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה; 1Sam 16,16: רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה; 1Sam 16,23: רוּחַ הָרָעָה; 1Sam 18,10: רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה.

414 1Sam 16,14.15: בעת; 1Sam 11,6: צלה על; 1Sam 18,10: צלה אל.

415 1Sam 18,10: וַיִּתְנַבֵּא; vgl. Jer 29,26. In Ri 9,23 führt der böse Geist (רוּחַ רָעָה) zum Verrat der Bürger von Sichem und steht damit dort in enger Verwandtschaft zum „Boten Jahwes", der in der Vision des Micha zur Lüge veranlasst, vgl. *Pope*, 1965, 10.

416 Der Geist ist *auf* Saul, vgl. 1Sam 16,16: עָלֶיךָ; 1Sam 16,23: מֵעָלָיו.

417 Und damit auch von dem Tod und Verderben bringenden Boten Jahwes מַלְאַךְ יְהוָה bzw. הַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית (vgl. 2Sam 24,14.16; Ex 12,23; Jes 37,36).

418 Vgl. LXX, V^{Mss}, L^{115}.

419 Vielleicht soll die starke Betonung der Macht Jahwes in den genannten Texten die fremde Krankheitsmacht in ihre Schranken gewiesen werden, so dass sich hier ein indirekter Hinweis auf den Glauben an die Mächtigkeit von Krankheiten ausmachen lässt.

Der Begriff דֶּבֶר („Krankheit/Pest") kommt im Alten Testament ca. 50mal vor.[420] Er steht nie allein, sondern immer in Reihen bzw. zumindest in Parallelismen, die einen Kriegsbezug aufweisen.[421] Für vier Stellen wird vermutet, dass es sich bei der Bezeichnung דֶּבֶר um mehr als um eine Krankheitsbezeichnung handelt, nämlich um einen „Krankheitsdämon": In Hab 3,5 steht das Lexem דֶּבֶר neben רֶשֶׁף, in Ps 91,(3.)6; Hos 13,14 neben קֶטֶב. Sowohl in Ps 91,6 als auch Hab 3,5 steht es zudem als Subjekt zu einem Verb. An beiden Stellen werden Formen von הלך verwendet.
Die biblischen Belege für קֶטֶב sind hingegen spärlich. Das Lexem wird insgesamt vier Mal – ausschließlich in poetischen Texten – genannt: Zwei Mal steht es im Zusammenhang mit דֶּבֶר (Ps 91,3-6; Hos 13,14), einmal gemeinsam mit רֶשֶׁף und רָעָב (Dtn 32,24) und einmal parallel zu בָּרָד (Jes 28,2).

3.1.2.1 Habakuk 3,3-6

אֱלוֹהַ מִתֵּימָן יָבוֹא	[3]Gott – von Teman kommt er
וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן סֶלָה	und der Heilige vom Berg Paran – Sela!
כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ	Es bedeckt den Himmel seine Hoheit
וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ׃	und sein Ruhm erfüllt die Erde!
וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה	[4a]Und Lichtglanz ist da,
קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ	[b]zwei Hörner sind an seiner (linken) Hand bei ihm,
וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזֹּה׃	[c]und dort ist die Hülle seiner Kraft.[422]
לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר	[5]Vor seinem Angesicht geht Pest[423]
וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו׃	und es zieht aus Rešep zu seinen Füßen.
עָמַד וַיְמֹדֶד אֶרֶץ	[6]Er [Jahwe] tritt auf und es bebt die Erde,
רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם	er schaut und läßt die Völker auffahren.
וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי־עַד	Und es zerbersten die beständigen Berge
שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם	es senken sich die ewigen Hügel.
הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ׃	Seine ewigen Wege sind es.

---

420 Nach *Mayer*, 1977, 133, ist „ein profaner Gebrauch von *dæbær* (...) unbekannt. Die Pest (...) ist immer eine von Gott gesandte Strafe".

421 Häufig steht דֶּבֶר zusammen mit חֶרֶב (Ex 5,3; Ez 28,23; Am 4,10; Jer 14,15: חֶרֶב neben רָעָב). Die Dreiheit דֶּבֶר, חֶרֶב und רָעָב (Lev 26,25; 2Sam 24,13; 2Chr 20,9; häufig in Jer und Ez) ist ebenso zu finden wie דֶּבֶר, חֶרֶב und חַיָּה (Ez 33,27) sowie רָעָב, דֶּבֶר und Heuschrecken in 2Chr 7,13. Ez 14,21 führt חֶרֶב, רָעָב, דֶּבֶר und חַיָּה רָעָה gemeinsam auf. Auch in Gerichtsbildern findet sich דֶּבֶר, so in Ez 38,22 neben חֶרֶב und דָּם sowie neben Naturkatastrophen wie Überschwemmung, Hagelsteine, Schwefel- und Feuerregen (vgl. Ez 5,17). In Jer 15,2 stehen חֶרֶב, רָעָב und שְּׁבִי statt neben דֶּבֶר neben מָוֶת, vgl. auch *Mayer*, 1977, 133f. Rešep wird in diesen Zusammenstellungen nicht genannt.

422 Zur Übersetzung von v4 s. 4.1.2.1.

423 Wie bei רֶשֶׁף finden sich auch für דֶּבֶר vielfältige Variationen in der Textüberlieferung: Aquila hält sich an den masoretischen Text, die LXX und Theodotion lesen λόγος, also דָּבָר statt דֶּבֶר. Codex Barberinus überliefert πτῶσις „Fall/Einsturz", Symmachus, Vg und Peschitta „Tod", Targum „Todesengel", vgl. *Rudolph*, 1975, 234. Außer hier in Hab 3,5 gibt die LXX דֶּבֶר mit θάνατος wieder, vgl. *Mayer*, 1977, 133.

Hinter Hab 3,3-6 steht die altorientalische Vorstellung vom Auszug eines Gottes mit seinem Hofstaat. Sowohl רֶשֶׁף als auch דֶּבֶר fungieren nach v5 in der Entourage Jahwes als militärisches Fußvolk (s. 4.1). Durch die Wahl dynamisch-aktiver Bilder (Auszug, Umwälzung durch das Auftreten Gottes) und Verben (יָבוֹא; יְמֹדֶד; עָמַד; יַתֵּר; שַׁחוּ) wird eine bewegte Szene gezeichnet. Das mit דֶּבֶר verbundene Verb הלך findet sich in derselben Verbindung noch ein zweites Mal in Ps 91,5. In Hab 3,5 steht das Verb הלך parallel zu dem רֶשֶׁף zugeordneten Verb der Bewegung יצא. Dabei muss das Verb הלך an sich nicht unbedingt auf eine konkrete Personifizierung von דֶּבֶר hinweisen: Auch unbelebte Dinge wie Naturerscheinungen (vgl. Hi 7,9; Koh 1,6 Jon 1,11) oder Gebrauchsgegenstände (vgl. Ez 1,19; 1Kön 22,49; Neh 6,17) können „gehen“, so dass der Gebrauch des Verbs durchaus metaphorischen Charakters sein kann. Auch heute muss z.B. mit dem Satz „Der Tod geht um!“ keine personale Todesvorstellung (mehr) verbunden sein, selbst wenn er sich vermutlich von der Vorstellung des „Sensenmannes“ ableitet. Zumindest auf der metaphorischen Ebene scheint in der Szene Hab 3 allerdings eine eigenständige Bewegung von רֶשֶׁף und דֶּבֶר gedacht zu sein. Über das mit ihm verbundene Verb hinaus erhält der Begriff דֶּבֶר – außer durch die Parallelstellung zum Lexem רֶשֶׁף – allerdings keinerlei Attribute der Personalisierung oder Eigenständigkeit. Vielmehr ist auch die Aktivität, über die דֶּבֶר verfügt, direkt Jahwe zugeordnet, dem die Krankheit dient, indem sie – wie Rešep – Jahwefurcht verbreitet. So wird auf der einen Seite über das Bildmotiv eine theologische Anknüpfung an altorientalisches Denken geschaffen und andererseits gerade dieses Bild dazu benutzt um zu verdeutlichen, dass neben Jahwe keine anderen eigenständigen Mächte existieren.

3.1.2.2 Deuteronomium 32,23-24

אַסְפֶּה עָלֵימוֹ רָעוֹת	[23]Ich will über ihnen Bösartigkeiten aufhäufen,
חִצַּי אֲכַלֶּה־בָּם׃	Meine Pfeile will ich verbrauchen gegen sie:
מְזֵי רָעָב	[24a]„Meinen“ Auslauger Hunger
וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף	[b]und „meinen“ Kämpfer Rešep
וְקֶטֶב מְרִירִי	[c]und den Seuchenstachel, meinen Vergifter.

Dtn 32,7-14 schildert die Heilstaten Jahwes.[424] Er selbst hat sein Volk aus der Gegenwelt der Wüste und der Ödnis herausgeholt (v10) und sich als Herr über Fremdgötter erwiesen (s. 4.1.2.2; 4.2.2.1). Die vv15-18 klagen das untreue Volk an. Aus der Anklage folgt in vv19-25 die Strafaktion Jahwes: Wie die Sünde war, muss auch die Strafe sein. Dtn 32,22-27 entwirft eine Kriegsszenerie: Weil das Volk seinen Gott als Nicht-Gott behandelt hat, droht Jahwe nun seinerseits, sein Volk als Nicht-Volk zu behandeln und es mit Kriegsgrausamkeit zu bestrafen. v25 schwenkt hierzu in die Tierwelt:

---

[424] Zur Verbindung von Dtn 32,1-43 und Tob 13,1-18 sowie der Assumptio Mosis, vgl. *Hofmann*, 2003, 322.330f.337.

Die Zähne der wilden Tiere (בְּהֵמוֹת) und das Gift von „Staubkriechern“[425] werden ebenfalls in den Dienst genommen, um den Zorn auszuführen.[426] Jahwes Zorn ist wie Feuer, das alles zerstört. Hunger, Unfruchtbarkeit, Schrecken und Tod sollen über das Volk kommen.

Die Übersetzung von v24 bietet einige Schwierigkeiten: Sowohl die griechischen als auch die lateinischen Übersetzungen interpretieren den Satz mit passiven Partizipien, die auch von den meisten deutschen Bibelübersetzungen übernommen werden. Nach dem vorliegenden Konsonantentext müsste die Übersetzung lauten: „[23]Ich will über ihnen Bösartigkeiten aufhäufen, meine Pfeile will ich verbrauchen gegen sie. [24]Erschöpfte des Hungers und Verzehrte des Fieberfeuers (רֶשֶׁף) und der giftigen Pest (קֶטֶב מְרִירִי). Und den Zahn der Behemot will ich ihnen schicken, mit dem Gift von Staubkriechern.“[427] Der MT interpretiert die ersten beiden Elemente des Trikolons als Part.m.pl. in einer *constructus*-Verbindung mit Substantiven im Singular[428], den dritten Teil hingegen als Substantiv mit Adjektiv. רֶשֶׁף und קֶטֶב werden parallelisiert, wobei קֶטֶב durch מְרִירִי genauer beschrieben wird. Unbefriedigend an dieser Lösung ist, dass die Folge der von Jahwe gegen sein Volk abgeschossenen Strafpfeile bereits vorweggenommen wird, während vv24d.25 wiederum als Ankündigung der Strafe und deren Folge verstanden werden. Zudem ist in dieser Auffassung v24 als Apposition zum Objekt der abgeschossenen Pfeile zu verstehen (בָּם), während in v25 die Bösartigkeiten, die Jahwe auf das Volk losschickt (בָּם), weiter spezifiziert werden. Schließlich wird so innerhalb des Trikolons die Parallelität aufgebrochen, die unvokalisiert deutlich hervortritt.

Neben dem Lexem רֶשֶׁף (s. 4.1) steht in v24 die Verbindung קֶטֶב מְרִירִי.[429] Nur hier ist קֶטֶב mit dem Wort מְרִירִי verbunden, das von hebr. *mrr* abgeleitet werden kann.[430] Die Wurzel kann sowohl „bitter, giftig“ (vgl. Ex 15,23; 1Sam 30,6; 2Kön 4,27; Ez 2,11) oder „stark“[431] bedeuten als auch eine Sonnenfinsternis bezeichnen.[432] *Gordon* möchte in מְרִירִי einen Götternamen sehen. Er bezieht sich hierbei auf *Edzard*, der für Ebla reduplizierte Namen

---

425 Die Wortwahl erinnert an Gen 3,14f.: Das Kriechen im Staub ist Folge des Fluches gegen die Schlange. Vgl. zur Abneigung des Menschen gegen Kriechtiere *Riede*, 2000, 234f.

426 Vgl. zu der Interpretation von v24 auch *Riede*, 2000, 242f. Schlangen gehören auch zu den Tieren, die nach vollbrachter Zerstörung in den Trümmern von Städten hausen, vgl. Jes 34,14 (s. 5.2.2).

427 Vgl. *Xella*, ^{2}1999b, 703; *Wyatt*, ^{2}1999, 673.

428 Zur Übersetzung der Partizipialverbindung vgl. GKB §116h.

429 Die LXX liest קֶטֶב מְרִירִי als *constructus*-Verbindung und interpretiert den Begriff als eine Krankheit, wohl Epilepsie (ὀπισθότονος ἀνίατος). Die Vg entmythologisiert den Text, indem sie רֶשֶׁף mit „Vögel“ (*aves*) und קֶטֶב מְרִירִי mit „bitterer, giftiger Biss“ (*morsu amarissimo*) übersetzt. Die Textvariante des Samaritanus קטף מררים bedeutet „plucked-off bitter herbs“, *van der Toorn*, ^{2}1999, 569.

430 Vgl. GB 462.

431 Vgl. *Dahood*, 1958, 308-310.

432 So wohl in Hi 3,5: יְבַעֲתֻהוּ כִּמְרִירֵי יוֹם, vgl. *Pope*, 1965, 29.

von Göttern in magischen Kontexten belegt: *ḥabḥabī* (s. 4.1.2.1) und *mryryˀ*.[433] *Pomponio/Xella* führen diese Götternamen allerdings nicht auf.[434] Auch *de Moor* lehnt die etymologische Herleitung von einem Gott *mryryˀ* ab und verbindet den Begriff statt dessen mit ugar. *šmrr* „poisoning, poisonenous".[435] Dass hinter קֶטֶב in Dtn 32,24c eine ursprüngliche Gottheit gestanden hat, lässt sich religionsgeschichtlich nicht sicher nachweisen (s. 3.1.1.1.2). Noch weniger lässt sich ein solcher Nachweis für מְרִירִי führen. Anders als die Begriffe רֶשֶׁף, קֶטֶב und רָעָב, die selbst durch eine Apposition ergänzt werden, steht מְרִירִי als Apposition zu קֶטֶב mit Suffix (1.ps. sg.). Im Kontext der anderen Belege für den Begriff קֶטֶב, die den Begriff ebenfalls eng mit Krankheit und Tod verbinden, soll daher hier dem Vorschlag von *de Moor* der Vorzug gegeben werden: Der hebräische Gebrauch der Wurzel *mrr* kann gemeinsam mit dem ugaritischen Gebrauch die Interpretation als „bitter, giftig" stützen und macht im Kontext des Trikolons guten Sinn. Daher ist מְרִירִי am besten als genauere Bestimmung zu קֶטֶב aufzufassen. Der Terminus קֶטֶב in Verbindung mit מְרִירִי bezeichnet damit am ehesten eine giftige, todbringende Krankheit, deren Macht zu verwunden durch die Metapher des Pfeils verstärkt wird.[436] Die Übersetzung lautet dann: „Ich will über ihnen Bösartigkeiten aufhäufen, meine Pfeile will ich verbrauchen gegen sie: Meinen Auslauger Hunger und meinen Kämpfer Rešep und Qeteb, meinen Vergifter."[437] Problematisch an dieser Übersetzung ist lediglich die Umstellung der Vokalisation – der Konsonantenbestand bleibt erhalten – und das Fehlen der *nota accusativi*. Diese muss aber nicht stehen, so dass dies kein wirklicher Einwand sein kann.[438]

Die Exegese der Stelle (s. 4.1.2.2) ergibt also, dass die im Trikolon מְזֵי רָעָב – לְחֻמֵי רֶשֶׁף – קֶטֶב מְרִירִי genannten קֶטֶב, רֶשֶׁף und רָעָב als Substantive aufzufassen sind, denen mit einem Suffix der 1.pers. sg. verbundene Appositionen beigefügt sind. Damit erhält קֶטֶב neben רָעָב und רֶשֶׁף über das Suffix einen personalen Charakter.[439] Die Krankheiten werden ähnlich wie in den akkadischen Bittgebeten der Macht des Hochgottes untergeordnet. Allerdings wer-

---

[433] ARET 5, vgl. *Gordon*, 1986, 129-132.129. Zu *mryryˀ* (u.a. neben *sdyˀ*), vgl. *Naveh/Shaked*, 1985, 134-145 (Bowl 2,7). Eine Gottheit *ḥbḥby* wird dort nicht aufgeführt.

[434] Vgl. *Pomponio/Xella*, 1997.

[435] DUL 830 („poisoning, poison"), auch *mr* (I) „myrrh" (569) und *m-r(-r)* (II) „to strengthen" (577), vgl. *de Moor*, 1988, 105 (Anm. 22); *Pardee*, 1979, 401-416.

[436] Vgl. Ges^{18} 741.

[437] Vgl. *de Moor*, 1988, 105: „Hunger, my Sucker, Resheph, my Warrior, and the Sting, my Poisonous One", ebenso *Sanders*, 1996, 193; *van der Toorn*, ^{2}1999, 568f.; *Hendel*, ^{2}1999, 887: „'the Suckers of Hunger'".

[438] GKB §117a. Einen Hinweis auf Krankheitspfeile, die von Jahwes Hand ausgehen, findet sich vielleicht auch in Ps 38,3, vgl. auch *Riede*, 2000, 141.

[439] *Hugger*, 1971, 194: Qeṭeb ist ein „'Wesen', das zu den schlimmen Boten zählt, die in Jahwes Auftrag die Erde heimsuchen (vgl. Hab 3,5)". Vgl. die Aufzählung von sieben Krankheiten in Dtn 28,22.

den die Krankheiten in Dtn 32 weit stärker deaktiviert: Der Hochgott Jahwe ist es, der die Krankheiten schickt und damit direkt für sich instrumentalisiert.[440] Er lässt keinen Raum für deren eigenständiges Handeln, sondern bedient sich als Beherrscher der Krankheiten dieser direkt selbst.

3.1.2.3 Psalm 91,3-6

1. Vogelfang

כִּי הוּא	[3a]Denn er selbst,
יַצִּילְךָ מִפַּח יָקוּשׁ	[b]er rettet dich vor dem Klappnetz des Vogelfängers,
מִדֶּבֶר הַוּוֹת׃	[c]vor dem Stachel des Verderbens.
בְּאֶבְרָתוֹ יָסֶךְ לָךְ	[4a]Mit seinen Schwingen verhüllt er dich
וְתַחַת־כְּנָפָיו תֶּחְסֶה	[b]und unter seinen Flügeln kannst du Zuflucht suchen.

2. Krieg

צִנָּה וְסֹחֵרָה אֲמִתּוֹ׃	[c]Standschild und Schutzwehr ist seine Treue.
לֹא־תִירָא	[5a]Du musst dich nicht fürchten[441]
מִפַּחַד לָיְלָה	[b]vor dem nächtlichen Schrecken,
מֵחֵץ יָעוּף יוֹמָם׃	[c]vor dem Pfeil, der am Tag fliegt.

3. Krankheit

מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ	[6a]Vor der Pest, wenn sie in der Finsternis umgeht
מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם׃	[b]vor der Seuche, die am Mittag verwüstet.

Die vv1f. leiten Psalm 91 mit der „grundsätzlichen Feststellung“ ein, dass „Gott die Zuflucht des Beters“ ist.[442] Der betende Mensch ist im Schutz Gottes geborgen: Er kann sich im Schatten Gottes ebenso sicher fühlen wie in einer befestigten Burg. Das gilt besonders angesichts der Gefahren, die in vv3-6 mit verschiedenen Bildkompositionen dargestellt werden[443]: Im *ersten* Bildblock (vv3-4ab) wird die Welt des Vogelfangs mit Hilfe von vier Metaphern beschrieben: Zwei Bildern der Gefahr (Klappnetz des Vogelfängers, Stachel des Verderbens) werden zwei Schutzbilder (schützende Schwingen,

---

440 „Das Böse ist ein Problem des Handelns (…). In Mesopotamien ist das Böse zugleich auch eine dämonische Macht: die Dämonen werden in Beschwörungssammlungen regelrecht als ‚böse' qualifiziert (…). Hier verhält sich das Deuteronomium restriktiv: für Dämonen oder gar dualistischer Widersacher neben oder gegen Jahwe ist in dieser Konzeption kein Platz“, *Rüterswörden*, 1996, 229; vgl. *Oeming*, 2003, 571: Die „Welterklärung des Alten Testaments [ist] auffällig rational (…) alles hat seinen Grund“. In einem solchen Weltbild können auch Mächte neben Jahwe höchstens periphären Bestand haben – allerdings nur, wenn Jahwe der rationale Grund aller Dinge ist, denn auch das mesopotamische Weltbild ist durchaus rational.

441 Das Verb steht im PK verbunden mit לֹא und nicht jussivisch mit עַל, d.h. es wird eine feste Zusage gemacht, vgl. GKB §107o, auch §109d; *Hugger*, 1971, 206.

442 Vgl. *Riede*, 2000, 332.

443 Vgl. zum Wechsel der Bilder auch *Riede*, 2000, 333. *Zenger/Hossfeld*, 2002, 502: „Dramatischen Bildern von einer Welt voll heimtückischer, unheimlicher, geradezu dämonischer Gefahren werden Bilder des Schutzes und des siegreichen Kampfes gegen diese Welt entgegengesetzt.“

Zuflucht bietende Flügel[444]) gegenübergestellt. Während die Metaphern der Gefährdung sich auf kleine, im Netz gefangene Vögel beziehen, lassen die Schutzbilder an einen großen (Raub)vogel denken. Darauf folgen im *zweiten* Block (vv4c-5) vier Bilder aus dem Kriegskontext: Nach dem Schutzbild der Vogelmutter wird nun das Schutzbild der wehrhaften Stadt bzw. des bewaffneten Kriegers aufgebaut und Jahwe als Schutzschild und Wehrmauer bezeichnet.[445] Auch im zweiten Block werden diesen beiden Schutzbildern zwei Metaphern für Gefahr entgegengesetzt: In der Stadt ist der Mensch geschützt vor den Schrecken, die außerhalb der schützenden Mauern nachts auf ihn lauern (s. 5.1), der Schild schützt vor dem fliegenden Pfeil. Der *dritte* Bildblock (v6) schließt die Schilderung der Gefahren in v6ab durch die Nennung von zwei tödlichen Krankheiten ab.[446] Er wird durch das Glied דֶּבֶר eingeleitet, das zunächst eine Krankheit bezeichnet, die mit dem Krieg einhergeht (s. Anm. 421). Gleichzeitig ist der dritte Bildblock mit dem zweiten syntaktisch eng verschränkt, so dass die vv5bc.6ab eine Einheit von Gegenpolen bilden: Die angsteinflößenden Kräfte heißen Schrecken (פַּחַד), Pfeil (חֵץ), דֶּבֶר und קֶטֶב und sind bei Nacht (לַיְלָה) und Tag (יוֹם), Finsternis (אֹפֶל) und Mittagshelle (צָהֳרָיִם) aktiv. Vers 5b ist dabei allerdings syntaktisch von den Beschreibungen in vv5c-6 abgesetzt: Während in vv5c.6ab jeweils ein Subjekt mit einem Verb und einer Zeitbestimmung verbunden ist, ist in v5b ein *constructus* aus Subjekt und Zeitbestimmung gebildet.[447] Die vv3-6 führen also eine Linie von Bedrohungs- und Schutzbildern aus der Welt des Vogelfangs über Krieg bis hin zu Krankheiten.
Die verwendeten Bilder und Worte setzen den Psalm in eine enge Beziehung zu Dtn 32[448]: Das Nomen אֶבְרָה ist lediglich viermal belegt (Ps 68,14 und Hi 39,13 für Flügel eines Vogels, Dtn 32,11 und Ps 91,4 für die Flügel

---

[444] *Gerstenberger*, 2001a, 165, sieht hier eine Verbindung zu den Flügeln der auf Stempelsiegelamuletten dargestellten Schutzgenien. Zur schützenden Funktion von Flügeln s. 2.1.1.

[445] Die Übersetzung des Hapaxlegomenon סֹחֵרָה ist schwierig. Während HALAT (708) unter Berufung auf akk. *siḫirtu* („Umkreis, Umgebung, Gesamtheit“) bzw. *igar siḫirti* („Umfassungsmauer“) eine Beudeutung „Mauer“ annimmt, vermutet *Macintosh*, 1973, 61, und ähnlich *Jeffers,* 1996, 117.121, hinter dem Begriff eine „beneficial supernatural protection, a magical circle in which one is safe“. *Hugger*, 1971, 38, hingegen schlägt vor, statt וסחרה Part.präs. f. *qal* סוחרה anzunehmen. Diese These kann sich auf die Übersetzung der LXX stützen (ὅπλῳ κυκλώσει σε ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ) und auf syr. *seḥartāʾ* („Burg, Umwallung“), vgl. auch *Riede*, 2000, 149. Mit dem Schild ist wohl ein Setzschild gemeint, der den gesamten Körper schützt, vgl. *Zenger/Hossfeld*, ²2000, 622.

[446] Vgl. *Riede*, 2000, 139f. Anders dagegen *Kittel*, ⁶1929, 303, nach dessen Meinung v5 seine nähere Erklärung durch v6 findet.

[447] Daher trennt Hugger „die drei gleich konstruierten Halbverse“ von v5ab und ordnet v5c inhaltlich der Kriegsmetaphorik zu, 6ab hingegen der Krankheitsmetaphorik, „wobei allerdings die Krankheit in zwei (parallelen) Begriffen ausgefaltet wird“, vgl. *Hugger*, 1971, 193.

[448] Zur mosaischen Prägung des Psalms vgl. *Ballhorn*, 2004, 82; *Weber*, 2003, 125.

Gottes).[449] Nur in Ps 91 und Dtn 32 wird das Lexem auf den Schutz Gottes angewendet und nur hier treten seine „Flügel“ (כְּנָפָיו) hinzu. Nicht nur קֶטֶב wird in beiden Texten genannt (Dtn 32,24/Ps 91,5), ebenso steht der Pfeil (חֵץ) in Dtn 32,23.42 und Ps 91,5. Die Vergeltung Gottes wird sowohl in Ps 91,6b als auch in Dtn 32 mit Derivaten der Wurzel שלם bezeichnet (Dtn 32,35.41), zwei davon sind Hapaxlegomena (שִׁלֵּם in Dtn 32,35 und שִׁלֻּמָה in Ps 91,8). Jeweils in einem Parallelismus (Dtn 32,33/Ps 91,13) stehen die (mythischen) Schlangen תַּנִּינִם und פְּתָנִים. Auch die Zahlenangabe אֶלֶף und das nur selten vorkommende רְבָבָה (Dtn 32,30/Ps 91,7) finden sich in beiden Texten.[450]
Der Hintergrund von Dtn 32 für Ps 91 könnte sich für die Fragestellung, ob im Psalm Dämonen genannt werden, als bedeutsam erweisen, denn Psalm 91 ist aufgrund seiner Wirkungsgeschichte verschiedentlich als magische Beschwörung gegen vier (Krankheits-)Dämonen (דֶּבֶר, קֶטֶב, חֵץ, פַּחַד) verstanden worden: Nach *Gerstenberger* liegt die entscheidende Verständnisvoraussetzung für Ps 91 in den vv5f.: „The focal point of the passage, however, is vv.5-6.“ In den Versen zeige sich eine „enumeration of four most likely demonic figures“.[451] Ähnlich sieht dies bereits *Nicolsky*: „Den Inhalt von V. 1-13 kann man am treffendsten bestimmen als Erläuterung der magischen Bedeutung der Formel: ‚(Jahwe,) meine Zufluchtsstätte und meine Festung, mein Gott – ich vertraue auf ihn’“.[452] Auch *Vorländer* interpretiert von der Wirkungsgeschichte des Psalms her den Text als ein „klassisches Beispiel für ein ‚Gebet an den persönlichen Gott’“, das um Schutz vor verschiedenen „Dämonen“ vor der Verfolgung durch „Zauberer“ bittet.[453] Ähnlich versteht *Jeffers* Psalm 91: Nach ihrem Verständnis ist Ps 91 ein „poem celebrating the protective power of Yaweh against demonic threats“.[454] Dem schließt sich *Rebiger* an: Es „läßt sich sagen, dass zumindest einige Psalmen immer schon magisch konnotiert waren oder sogar schon ursprünglich, d.h. vor ihrer Aufnahme in den Psalter, magisch verwendet wurden. Das bedeutet zugleich, dass es immer schon Praxis gewesen ist, diese Psalmen als Schutzzauber oder Verfluchung zu verstehen und entsprechend zu gebrauchen“.[455]

---

449 Vgl. *Riede*, 2000, 333.
450 Vgl. auch *Schnocks*, 2002, 216; *Koenen*, 1995, 52-56; *Ballhorn*, 1994, 82; *Hitzig*, 1836, 239f.
451 *Gerstenberger*, 2001a, 165.
452 *Nicolsky*, 1927, 15.
453 *Vorländer*, 1974, 287-291.287; vgl. *Mowinckel*, 1923, 102f.
454 *Jeffers*, 1996, 117.121; vgl. *Weber*, 2003, 126.
455 *Rebiger*, 2003, 267. Gegen eine solche Interpretation wendet sich *Ringgren*, 1963, 91: „Deshalb galten Beschwörungen der Dämonen und die Ausnützung ihres Wissens zum Zwecke der Wahrsagerei als mit dem reinen Jahwismus unvereinbar. Wenn auch Ps 91 der Form nach an eine Beschwörung erinnert, so handelt es sich doch nicht um eine Beschwörung, sondern um ein an Jahwe gerichtetes Gebet um Schutz gegen die Kräfte im Dasein.“

Es wird also in drei Schritten argumentiert: Ps 91 wird in Qumran und im rabbinischen Judentum als magischer Text verstanden. Daraus folgt, dass er bereits zur Zeit seines Entstehens als Beschwörungstext verwendet wurde. Eine Beschwörung wiederum richtet sich gegen Dämonen, so dass geschlossen wird, bei den im Psalm genannten Bedrohungen handle es sich um eben solche. Diese Schlussfolgerung ist allerdings zunächst allein schon deswegen problematisch, weil sie von der Wirkungsgeschichte des Psalms her argumentiert. Dass Ps 91 eine Beschwörung bzw. besser ein „rituelles Bittgebet des Einzelnen" darstellt, ist aus dem biblischen Text selbst nicht sicher zu belegen: Eine mit Ps 91 verbundene Ritualanweisung ist nicht überliefert, sie muss also Vermutung bleiben. Damit stellt sich die Frage, ob der Schluss, bei den in den vv5-6 genannten Unheilsmächten handle es sich um im Psalm beschworene Dämonen, zulässig ist. Daher soll im Folgenden der Bedeutung der Lexeme דֶּבֶר und קֶטֶב sowie der Wendungen חֵץ יָעוּף יוֹמָם und פַּחַד לָיְלָה im Kontext des Psalms nachgegangen werden.
(1) דֶּבֶר (v3c.6a): In v3 wird das Bild des Vogelfängers benutzt, um die Aussichtslosigkeit des Entkommens vor den Feinden zu beschreiben. Das Bild des Vogelfängers wird auch in Mesopotamien für die Bedrohung durch Feinde bzw. böse Geister in Anspruch genommen. So wird in der mesopotamischen Beschwörung „Reise durch die Wüste" um Schutz gebeten gegen die Gefahren der Reise, die u.a. durch das Jagdnetz verkörpert werden.[456] Die Bewohner der Unterwelt werden in Mesopotamien mit einem Federkleid bekleidet gedacht und der Vogelfang kann als Bild für die Bedrohung durch die Unterwelt stehen.[457] So lässt das Bild von der Bedrohung durch den Vogelfänger Unterweltsvorstellungen assoziieren. Die Übersetzung von דֶּבֶר in v3 ist problematisch, da das Lexem in v3 in einem anderen Deutungskontext verortet wird, als in v6: Während in v6 nichts dagegen spricht, die Grundbedeutung „Pest/Krankheit" anzusetzen, scheint דֶּבֶר in v3 eher das Instrument des Vogelfängers zu bezeichnen. Verschiedene Vorschläge werden daher für die Übersetzung des Wortes vorgenommen[458]: *Erstens*: Um eine Parallelität zwischen den beiden Versteilen zu erreichen, wird דֶּבֶר in

---

[456] Text in Transkription und Übersetzung bei *Vanstiphout*, 1977, 52-54. *Vanstiphout* spricht vom „*alluḫappu*-demon" als „personified (or demonified) hunting net" (53, Anm. 9). Ähnlich äußert sich auch *Berlejung*, 2001, 496: „Insofern sind der Vogelfang und sein Gegenpol, die Vogelfreilassung, auch Sinnbild für die in Mesopotamien von den Dämonen und Göttern bzw. im Alten Testament von realen Feinden, Sünde und Jahwe bestimmte Balance zwischen Tod und Leben." Vgl. auch *Geller*, 1985, Z. 862-864.

[457] Vgl. *Berlejung*, 2001, 477-479.

[458] In v3 übersetzt die LXX (ἀπὸ λόγου) ebenso wie das Psalterium Gallicanum (*a verbo*) מִדְּבַר statt מִדֶּבֶר. Dagegen hat Aquila ἀπὸ θανάτου, vgl. *Baetghen*, 1892, 288. In v6 lesen sowohl LXX (ἀπὸ πράγματος), Aquila (ἀπὸ ῥήματος), Symmachus (ἀπὸ λόγου) und Vg (*a negotio*), ebenso auch die Peschitta, מִדְּבַר, vgl. *Wutz*, 1925, 246.

מְבוֹר geändert.[459] *Zweitens*: Statt דֶּבֶר wird דָּבָר gelesen. Diese Entscheidung wird entweder damit begründet, dass der Zusatz „verderblich" bei der Bedeutung „Pest" unnötig wäre[460] oder damit, dass es sich bei dem Psalm um einen Text handle, der zum Schutz gegen magische Beschwörungen oder Dämonen gesprochen worden sei. Sowohl das „'Wort des Verderbens'" als auch „die ‚Netze des Fallenstellers'" sind nach *Nicolsky* „natürlich die Beschwörung des Zauberers oder der Zauberin, welche Krankheiten heraufbeschwört".[461] Eine Variation dieser These versteht דָּבָר nicht als Beschwörung, sondern als „üble Nachrede".[462] *Drittens*: דֶּבֶר bedeutet „Dorn, Stachel" und bezeichnet das Instrument des Vogelfängers.[463]

In der vom Psalm gewählten Bildwelt scheint die dritte Lösung inhaltlich am besten zu passen: Die Deutung als Krankheit oder üble Nachrede gehören nicht in den Kontext des Vogelfangs, Pfeilspitzen, die den Vögeln tödliche Gefahr bedeuten, dagegen sehr wohl. Die Vogeljäger jagen mit Klappnetzen oder Pfeilen mit tödlichen Spitzen.[464] So könnte mit der Übersetzung „Spitze, Dorn" in v3 ein in der Homonymie liegendes Wortspiel mit v6a vorliegen.[465]

In v6a spricht anders als in v3 nichts dagegen, das Lexem דֶּבֶר zunächst in seiner Grundbedeutung „Pest" zu übersetzen. Wie in Hab 3,5 wird דֶּבֶר in Ps 91,6a mit dem Verb הלך verbunden, was dazu geführt hat, hinter der Krankheitsbezeichnung mehr als eine bloße Krankheit, nämlich einen Dämon zu sehen.[466] Zwar muss – wie oben bereits diskutiert (s. 3.1.2.1) – mit dem Verb הלך und damit mit dem Satz מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ nicht unbedingt eine

---

459 *Duhm*, ²1922, 345; *Kittel*, ⁶1929, 301, will ebenso wie *Gunkel*, ⁴1926, 406, מְבוֹר lesen, vgl. Ges¹⁸ 241. Dagegen *Zenger/Hossfeld*, ²2000, 617.

460 Vgl. *Schmidt*, 1934, 171.

461 *Nicolsky*, 1927, 23.

462 Vgl. z.B. *Kraus*, ⁷2003, 802f., der vorschlägt, *dābār* im Sinne von „wegen schädlicher Nachstellungen (üble Nachrede)" zu lesen; ähnlich auch *Tate,* 1990, 454, der unter *dābār* eine Subsumierung alles Bösen verstehen möchte („slander and the vocal threats of enemys").

463 So möchten *Zenger/Hossfeld*, ²2000, 617, דֶּבֶר II „Dorn, Stachel" annehmen – allerdings unter dem Vorbehalt, dass es das Wort wirklich geben sollte. Diese Deutung favorisiert ebenso *Riede*, 2000, 333, der unter dem „Stachel" die Spitze des Pfeils des Vogelfängers vermutet. Dagegen *Blau*, 1957, 98, der die Bedeutung für דֶּבֶר in Hos 13,14 und Psalm 91,3.6 als „ein *darḇōn* verwandtes II *deḇer* im Sinne von ‚Stachel, Dorn'" ablehnt. Vgl. unter Berufung auf *Blau* auch *Macintosh*, 1997, 547.

464 *Zenger/Hossfeld*, ²2000, 622. Zu den „Jagdmethoden der Feinde" vgl. *Riede*, 2000, 346-363 (s. Anm. 325).

465 Vgl. auch *Weber*, 2003, 125.

466 Da auch in Ex 12 vom nächtlichen Umgehen des Vernichterengels מַשְׁחִית die Rede ist, schließt *Nicolsky*, 1927, 20, dass „Debher" ebenso wie לִילִית „zur Gattung dieser speziellen Nachtdämonen gehört". *Andersen*, 2001, 657, vermutet, dass דֶּבֶר vielleicht mit dem Pestgott Namtar zu identifizieren sei – religionsgeschichtlich lässt sich dies allerdings nicht nachweisen.

konkret-personale Dämonenvorstellung verbunden sein.[467] Zumindest auf der Bildebene erscheint aber die Krankheit דֶּבֶר als Wirkmacht, die eine eigenständige, aktiv-dynamische Rolle einnimmt. Anders als in Dtn 32 ist sie zudem nicht einer anderen Macht untergeordnet, sondern eigenes Subjekt des ihr zugeordneten Verbums. Die so beschriebene eigene Aktivität der Krankheitsmacht דֶּבֶר wird zudem durch die Parallelstellung mit dem mit קֶטֶב verbundenen Verb (s. u.) verstärkt.

(2) קֶטֶב (v6b): Während דֶּבֶר recht eindeutig als Krankheit gedeutet werden kann, ist die Bedeutung des weit seltener vorkommenden Worts קֶטֶב in v6b umstritten[468]: *Erstens*: Der Begriff wird mit dem vorhergehenden Vers parallelisiert und mit „Pfeil" übersetzt.[469] *Zweitens*: קֶטֶב bedeutet „Dorn" bzw. „Stich, Biß" und ist im Zusammenhang von Ps 91 näher zu bestimmen als Sonnenstich.[470] *Drittens*: Der Begriff קֶטֶב bezeichnet das Pendant zu דֶּבֶר und meint eine Krankheit.[471] *Viertens*: קֶטֶב ist ein Dämon.[472] Dieser wird meist als personifizierte Krankheit verstanden, so dass aus דֶּבֶר und קֶטֶב ein „Nachtdämon" und ein „Mittagsgespenst" werden, die gesundheitsschädliche Nachtkälte und Mittagshitze erzeugen.[473]

Auch hier hängt die Deutung des Lexems mit dem mit ihm verbundenen Verb zusammen, das aufgrund der unregelmäßigen Vokalisierung (יָשׁוּד statt יָשֹׁד) wiederum recht unterschiedlich übersetzt wird. Als Subjekt von שׁדד ist קֶטֶב singulär.[474] Die Form יָשׁוּד wird meist entweder als PK mit ursprüngli-

---

467 Nach *Hugger*, 1971, 199, weist die Tatsache, dass in Hab 3,5 und Ps 91,6 zweimal dieselbe Wortverbindung vorliegt, darauf hin, dass hier „die ao. Phraseologie übernommen" worden sei. Es dürfe daher nicht von einer „einer personifizierten Darstellung des ‚Wirkens' der Pest" gesprochen werden.

468 Für קֶטֶב übersetzt die LXX (ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ) ebenso wie die Vg (Psalterium Gallicanum: *ab incursu et demonio meridiano*) und Aquila (ἀπὸ δεγμοῦ δαιμονίζοντος μεσημβρίας „vor dem dämonischen Lauerer am Mittag"; vgl. Symmachus: συγκύρημα δαιμονιῶδες μεσημβρίας) - sinngemäß aus dem Hebräischen *mqṭb wšd ṣhrym*, vgl. *de Moor*, 1988, 100; *de Fraine*, 1959, 374; *Baethgen*, 1882, 288. Die Peschitta dagegen sieht in קֶטֶב eine Naturgewalt und liest *rwhʾ*. Vgl. allerdings *de Fraine*, 1959, 374: „La Peshitto emploie le terme רוחא, et songe donc à une ‚esprit' dévastateur plutôt qu'à une phénomène naturel inanimé."

469 *De Moor*, 1988, 105: „*Qæṭæb* seems to be equated with an arrow."

470 Vgl. z.B. *de Fraine*, 1959, 377: „Il est donc tout naturel de supposer que le mot le קֶטֶב, dans notre psaume, recouvre exactement ce que le mot allemand décrit de façon si pittoresque par ‚Sonnen*stich*'."

471 Vgl. *Hugger*, 1971, 194, der vermutet, dass „'hinter' Ps 91,5f. (…) die kanaanäischen Götter Birdu und Šarrabu" stehen könnten; vgl. ähnlich *Landersdorfer*, 1929, 294-300.

472 So möchte *Wutz*, 1925, 246, hinter דֶּבֶר und קֶטֶב mesopotamische „Dämonen" sehen, nämlich „labartu [Lamaštu, *H.F.-A.*] für דבר, utukku und šêdu". Allerdings gibt er selbst zu bedenken, dass in diesem Fall labartu männlich konstruiert und die „graphische Darstellung" für *utukku* (עטך statt עתך o.ä.) „bedenklich" wäre.

473 Vgl. *Landersdorfer*, 1929, 294-300; *Weber*, 2003, 124. Ähnlich sieht auch *Gerstenberger*, 1980, 34, in Ps 91 gefährliche Dämonen am Werk.

474 Vgl. *Hugger*, 1971, 199; *Freedmann/Welch*, 1993, 1077.

chem ו in der zweiten Silbe verstanden oder von der Wurzel שדד abgeleitet.[475] Das Verb שׁד/שדד steht vor allem in der prophetischen Literatur in enger Verbindung zur Verwüstung, die der Krieg anrichtet.[476] Mit der Herleitung von יָשׁוּד auf ein von dem Substantiv שׁוֹד stammendes Verb שׁוד mit der Bedeutung „pour/rush in with force"[477] wären die Vokalisierungsprobleme gelöst, nur ist ein solches Verb alttestamentlich nicht belegt.[478] *Dahood* hingegen das Verb aus אשׁד mit elidiertem *aleph* ab, vokalisiert dann יְשׁוּד und übersetzt mit Hinweis auf ugaritische Belege „that stalks".[479] Damit wäre eine Parallelität von Verben der Bewegung geschaffen. Eher als bei הלך stünde bei einer Ableitung des Verbs von einem Körperteil die Vorstellung einer anthropomorphen Gestalt im Hintergrund. Aber auch an dämonisierenden Deutungen fehlt es nicht: Aufgrund seiner Vokalisierung und seines Anklanges an שֵׁד[480] wird das Verb auch auf eine Wurzel שׁוד „gewaltig sein, herrschen" zurückgeführt[481] bzw. in Anschluss an die LXX (δαιμόνιον) als וְשֵׁד gelesen (s. 4.2.2.1).[482] Angesichts der Tatsache, dass שדד in der Bedeutung „verwüsten" im Alten Testament reich belegt ist und der Bezug zum Krieg durch Wahl der Metaphern (v4c.5f.) (s. S. 93f.) hergestellt werden kann, erscheint die Übersetzung „verwüsten" auch für Ps 91,6b zumindest recht wahrscheinlich. Aufgrund der Parallelität zu דֶּבֶר liegt es nahe, auch hinter קֶטֶב eine Krankheit zu vermuten, die zum Tod führt. Ähnlich wie דֶּבֶר steht קֶטֶב in engem Bezug zur tödlichen Vernichtung. Im Kontext von Ps 91 erscheint קֶטֶב wie דֶּבֶר als Macht, die zum Subjekt eines aktiven Verbums und so zu einer eigenständigen Bedrohung wird.

(3) חֵץ (v5c): Für den „Pfeil, der am Tag fliegt" (חֵץ יָעוּף יוֹמָם) in v5c werden im Wesentlichen drei Deutungen vorgeschlagen[483]: Entweder wird die Aus-

---

[475] Vgl. GKB §67q; GB 808; *Delitzsch*, [4]1883, 636. *Gunkel*, [4]1926, 406, leitet unter Berufung auf *Delitzsch* das Verb aus שדד ab und schlägt vor: „Der Text sollte יָשׁוּד = ישׁד gelesen werden." Auch wenn eine Anspielung auf שֵׁד vorliegen sollte, sei aufgrund der Parallele zu יַהֲלֹךְ die Übersetzung וְשֵׁד abzulehnen. Vgl. auch *Briggs/Briggs*, 1907, 282: „more prob. impf. שדד *lay waste*".

[476] Vgl. *Freedmann/Welch*, 1993, 1072-1078. Die Mittagszeit kann die Zeit des feindlichen Angriffs bezeichnen (Jer 6,4 [15,8?]; Zeph 20,16; 2,4), vgl. *Hugger*, 1971, 200.

[477] *Tate*, 1990, 448, unter Berufung auf *Hugger*, 1971, 41.199. *De Moor*, 1988, 100, liest שֹׁדֵד und übersetzt „devastates".

[478] Nach *Tate*, 1990, 448, ist das Verb allerdings im Syrischen nachzuweisen.

[479] *Dahood*, 1968, 332 (aus ugar. *ʾšd* "Bein", vgl. DUL 116: „*išd*", „'leg', metonomy > ‚step'"), vgl. ebenso *Jeffers*, 1996, 121.

[480] Dieser Anklang ist möglicherweise bewusst als Wortspiel zu Dtn 32,17 gewählt, zieht man die enge literarische Verbindung von Ps 91 und Dtn 32 in Betracht.

[481] *Baethgen*, 1882, 288, nimmt für יָשׁוּד die Wurzel שׁוד an, wovon שֵׁד abgeleitet sei.

[482] *Duhm*, [2]1922, 345: „Für יָשׁוּד, das wohl aus vermeintem יָשֹׁד ‚verbessert' ist, l. mit LXX וְשֵׁד." Vgl. ebenso *Jirku*, 1912, 41.44 und ähnlich *Nicolsky*, 1927, 17. Während der „Pestengel" von „Gott in Dienst genommen" worden sei, sei קֶטֶב dagegen „wild" geblieben, vgl. *Duhm*, [2]1922, 345; *Duhm*, 1904, 52f.

[483] Vgl. zu den verschiedenen Auslegungen die Aufstellung bei *Hugger*, 1971, 186.

sage *wörtlich* im Sinne eines Kriegspfeils[484] bzw. des Pfeils eines Mörders[485] verstanden, *metaphorisch* als Krankheitspfeil bzw. Sonnenstich[486] oder *konkret* als ein Dämon bzw. als Anspielung auf den Gott Rešep.[487] Diese letzte Deutung spielt auch in der Wirkungsgeschichte des Psalms eine Rolle.[488] Vers 5bc ist parallel zu v6ab konstruiert, so dass die Kriegsmetaphorik mit den nachfolgenden Krankheitsmetaphern verschränkt wird: Die militärischen Schutzmetaphern schützen vor den Folgen des Krieges, zu denen schließlich auch Krankheiten (v6) gehören. Vers 5bc dient damit als Schaltpunkt zwischen Kriegs- und Krankheitsmetaphorik – und lässt insofern hintergründig die Assoziation mit Rešep zu, der sowohl durch Krankheit als auch durch Krieg und Zerstörung konnotiert ist (s. 4.1). Dass der Psalm selbst an Rešep denkt, lässt sich m.E. jedoch nicht nachweisen. Allerdings könnte die Tatsache, dass der „fliegende Pfeil" als Subjekt eines Verbs fungiert und nicht als Objekt einer Person, die den Pfeil abschießt, auf eine gewisse eigene Wirkmächtigkeit des Pfeils hinweisen.[489] Damit wird die Metapher bedrohlich konnotiert, ohne dass dies bedeuten muss, dass die Vorstellung eines namentlich nicht genannten Dämons hinter dem Vers steht. Die Übersetzung von חֵץ als „Pfeil" wird daher der Offenheit des Textes am ehesten gerecht, da sie die Vorstellung von Tod durch Krankheit und im Krieg miteinander

---

484 So schon *Delitzsch*, [4]1883, 636. Auch *Tate*, 1990, 454 lehnt die Interpretation als Sonnenstich ab und sieht in dem Pfeil eine plötzliche Bedrohung, wobei der Pfeil aus dem Hinterhalt auch in hellem Licht abgeschossen werden kann. Auch die Interpretation als Blitz hält *Tate* für möglich. *Zenger/Hossfeld*, 1993, 502, schreiben: „[4c-6] wechselt in die Erfahrungswelt des Krieges und der feindlichen Dämonen: Hier erweist sich Jahwe als ‚Schild' und als ‚Schutzmauer', an denen die feindlichen Geschosse abprallen und woran heimtückische Überfälle scheitern."

485 Nach *Hugger*, 1971, 189f., lässt sich ausschließen, dass חֵץ eine Krankheit bezeichnet, weil dies mit v5a „schlecht ‚ausbalanciert'" wäre, und v5b eine „eigenständige Aussage" darstellen müsse. Die Interpretation der Pfeilmetapher als böses Menschenwort sei immer genau spezifiziert und außerdem in v3 bereits bearbeitet: „Was bleibt, ist חֵץ als Symbolwort des Krieges wie auch des hinterhältigen Angriffs eines Mörders."

486 Als Sonnenstich interpretiert *Gunkel*, [4]1926, 404, den Pfeil: Jahwe schieße seine seine Krankheitspfeile wie Apollo. Ebenso *Baetghen*, 1892, 288; *Kittel*, [6]1929, 303. *Jirku*, 1912, 45, vermutet einen ähnlichen Krankheitsdämon am Werk wie in 2Kön 4,18ff.

487 Vgl. *Hugger*, 1971, 186. *Dahood*, 1968, 331, vermutet, dass wenn in v5a wilde Tiere gemeint seien (s. Anm. 490), חֵץ als Jagdpfeil zu interpretieren sei. Im Kontext der nachfolgenden Verse scheine hingegen eher Rešep gemeint zu sein.

488 In 11Q11 4 V,5 wird meist *ršp*[ergänzt und damit Zeile 5-14 als Beschwörung gegen Rešep verstanden, so z.B. *Niehr*, 2003, 102. Da allerdings kein Schluss-ף geschrieben ist, müsste der Plural angenommen werden, die nachfolgenden Verbformen aber stehen im Singular. DJD 23, 200, schlägt daher die Ergänzung *hšm*[*ym* vor und lässt den Satz erst mit dem nachfolgend (ebenso ergänzten) *ki* beginnen.

489 *Hugger*, 1971, 198, weist darauf hin, dass das Verb עוּף keine aktive Bedeutung haben muss und lehnt daher die Vorstellung eines personifizierten „Pfeils" ab. Er favorisiert daher die Übersetzung „Krankheitspfeil" (192).

verbindet – und insofern als Bindeglied zu v3 fungiert, in dem ebenfalls die Spitze des Pfeils als Gefährdung für den gejagten Vogel steht.
(4) פַּחַד לָיְלָה (v5b): Das in Ps 91,5b verwendete Nomen פחד beschreibt ein angstvolles Zittern.[490] Aufgrund der Zusammenstellung mit דֶּבֶר und קֶטֶב sowie der Tatsache, dass das Lexem mit der Nacht verbunden wird, wird auch hier ein Dämon am Werk gesehen.[491] Diese Deutung hat u.a. ihre Wurzel in der Interpretation von Hi 18,5-11, in dem von den Schrecken (בַּלָּהוֹת) die Rede ist, die den Frevler überfallen und jagen:

Exkurs: Hiob 18 als Beleg für Dämonen?

Die Rede des Bildad bedient sich in Hi 18,8-10 ähnlicher Bilder wie Psalm 91: Die Schrecken der Verfolgung des Gottlosen wird durch das Bild des Vogelfangs verdeutlicht. Anders als in Psalm 91 ist hier allerdings davon die Rede, dass der Frevler selbst sich im eigenen Netz fängt[492]. Hi 18,11 (בַּלָּהוֹת) spricht ebenso wie Psalm 91 (פַּחַד) von nicht definierten „Schrecken“, die den Gottlosen einkreisen, in 18,14 wird ein „König der Schrecken“ erwähnt. Aufgrund der anthropomorphen Rede und der mit dem König angedeuteten Hierarchie liegt es nah, hinter den namenlosen Schrecken Dämonen zu vermuten, d.h. in diesem Fall personalisiert gedachte Unheilsmächte, die den Menschen bedrängen und erdrücken. Zusätzlich sorgen der in v13b genannte בְּכוֹר מָוֶת sowie v15 für eine dämonisierende Rezeption des Textes:

גַּם אוֹר רְשָׁעִים יִדְעָךְ	5 Auch das Licht des Frevlers wird finster
וְלֹא־יִגַּהּ שְׁבִיב אִשּׁוֹ׃	und nicht wird leuchten die Flamme seines Feuers.
אוֹר חָשַׁךְ בְּאָהֳלוֹ	6 Licht wird finster in seinem Zelt
וְנֵרוֹ עָלָיו יִדְעָךְ׃	und seine Lampe wird über ihm verlöschen.
יֵצְרוּ צַעֲדֵי אוֹנוֹ	7 Gefesselt wird sein kräftiger Schritt
וְתַשְׁלִיכֵהוּ עֲצָתוֹ׃	und es wird ihn niederwerfen sein eigener Ratschlag.
כִּי־שֻׁלַּח בְּרֶשֶׁת בְּרַגְלָיו	8 Denn er wird geschickt in das Netz mit seinen Füßen
וְעַל־שְׂבָכָה יִתְהַלָּךְ׃	und auf dem Fallgitter geht er spazieren.
יֹאחֵז בְּעָקֵב פָּח	9 Es wird fangen (seine) Ferse das Klappnetz,
יַחֲזֵק עָלָיו צַמִּים׃	die Schlinge wird ihn packen.
טָמוּן בָּאָרֶץ חַבְלוֹ	10 Versteckt auf der Erde ist sein Strick
וּמַלְכֻּדְתּוֹ עֲלֵי נָתִיב׃	und seine Falle auf dem Pfad.
סָבִיב בִּעֲתֻהוּ בַלָּהוֹת	11 Ringsum überfallen ihn plötzlich Schrecken
וֶהֱפִיצֻהוּ לְרַגְלָיו׃	und jagen ihn hinter seinen Füßen her.
יְהִי־רָעֵב אֹנוֹ	12 Es wird werden zum Hunger sein Reichtum
וְאֵיד נָכוֹן לְצַלְעוֹ׃	und Verderben ist bereitet an seiner Seite.
יֹאכַל בַּדֵּי עוֹרוֹ	13 Er wird fressen Teile seiner Haut
יֹאכַל בַּדָּיו בְּכוֹר מָוֶת׃	es wird fressen seine (Körper-)Teile der Erstgeborene, der Tod.
יִנָּתֵק מֵאָהֳלוֹ	14 Er wird weggerissen werden von seinem Zelt,
מִבְטַחוֹ	von seiner Sicherheit

490 (Todes-)angst wird z.B. ausgedrückt in Dtn 28,66.67; Spr 3,24; Hi 3,25. Nur in Jes 60,5 wird es für das Zittern vor Freude verwendet.

491 So z.B. *de Fraine*, 1959, 375, der den Schrecken der Nacht mit Lilit (s. 5.2.1) verbindet. Nach *Gaster*, 1969, 813, hat der „Schrecken der Nacht“ eine Parallele mit Zaqar, dem Gott des Traums (*paluḫtum ša litâti* „terror of the night“).

492 Vgl. *Fuchs*, 1993, 110.

וְתַצְעִדֵהוּ לְמֶלֶךְ בַּלָּהוֹת׃	und er wird geführt werden für den König der Schrecken.
תִּשְׁכּוֹן בְּאָהֳלוֹ מִבְּלִי־לוֹ	[15]Es wird sich niederlassen in seinem Zelt ‚was nicht zu ihm gehört',
יְזֹרֶה עַל־נָוֵהוּ גָפְרִית׃	es wird gestreut werden auf seine Wohnstätte Schwefel.
מִתַּחַת שָׁרָשָׁיו יִבָשׁוּ	Von unten werden seine Wurzeln verdorren
וּמִמַּעַל יִמַּל קְצִירוֹ׃	und von oben verwelken sein Gezweig.

Für Hi 18,15 wird eine Emendation vorgeschlagen, mit der diese Stelle als ein Beleg für das Vorkommen der Lilit (s. 5.2) in der Hebräischen Bibel gewertet werden könnte.[493] Die Übersetzung von תִּשְׁכּוֹן בְּאָהֳלוֹ מִבְּלִי־לוֹ bietet sowohl aufgrund der Form מִבְּלִי־לוֹ (vgl. לְלֹא־לָהּ in Hi 39,16 und לֹא־לוֹ in Hab 2,6) als auch der femininen Verbform Schwierigkeiten. Im Wesentlichen werden drei Vorschläge für die Emendation des Textes gemacht: *Erstens*: Statt מִבְּלִי־לוֹ muß מְבְלִיל (in der zweiten Silbe e, o oder u) „Kräuter" gelesen werden.[494] *Zweitens*: Aufgrund der Parallelität zu גָּפְרִית muss statt מִבְּלִי־לוֹ besser מַבּוּל gelesen und diese nicht als Wasser-, sondern als Feuerflut verstanden werden.[495] *Drittens*: Aufgrund des feminin gebildeten Verbs תִּשְׁכּוֹן wird schließlich auch die Emendation zu תִּשְׁכּוֹן בְּאָהֳלוֹ לִילִית („Lilit wohnt in seinem Zelt") vorgeschlagen.[496] Das feminin konstruierte Verb macht eine solche Lesung möglich. Andererseits wäre dann zu fragen, warum der Text zur Unklarheit hin verändert worden sein soll, wenn doch das Hiobbuch eigentlich keine Scheu hat, auf Bilder und Mythen aus der altorientalischen Umwelt anzuspielen. Auch die alten Übersetzungen haben nicht לִילִית gelesen.[497] Innerhalb des Hiobbuches könnte Hi 18,15 als Gegenvers zu Hi 5,25 verstanden werden, so dass auch dies eher dafür sprechen könnte, dass es in v15 um die Betonung der Einsamkeit, der Leere und des Verlustes geht (vgl. auch Ps 102,6-8), so wie sie Hiob zu Beginn der Erzählung erfährt.[498] Zudem beschreiben die nachfolgenden vv16-19 die Verödung und deren Folgen für den Einzelnen: Er wird keine Nachkommen haben, wie ein vertrockneter

---

[493] Vgl. *Riede*, 2003d, 835; *Horst*, 1968, 267.

[494] Die „mixed herbs" seien Mittel, mit deren Hilfe „assyrische Exorzisten" apotropäische Maßnahmen ergreifen, vgl. *Fohrer*, 1963, 298; *Horst*, 1968, 267.

[495] *Gordis*, 1978, 188: „A flood of fire is ensconced in his tent, rimstone is scattered on his dwellings", vgl. 193: „literally ‚things of what are not his' is meaningless"; vgl. ähnlich auch *Habel*, 1985, 281f.; *Dahood*, 1957, 312-314, *mabbēl* „fire" mit ähnlichen Lexemen im Ugaritischen und Akadischen.

[496] Vgl. *Riede*, 2003d, 835; *Horst*, 1968, 267. In Hi 19,12 scheinen Abgesandte Jahwes als Verfolger und Belagerer zu fungieren („Gemeinsam kommen seine Horden und häufen auf ihren Weg über mir und lagern sich rings um mein Zelt" [יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו וַיָּסֹלּוּ עָלַי דַּרְכָּם וַיַּחֲנוּ סָבִיב לְאָהֳלִי]), vgl. auch Hi 25,3. *Vorländer*, 1974, 253, sieht in Hi 19,12 „einen Beweis dafür", daß „sich ein Kranker stets von einer Unzahl von Dämonen umgeben fühlte (…). Mit den ‚Scharen' sind zweifellos Krankheitsdämonen gemeint, die Hiob in großer Zahl wie ein Heerlager umgeben".

[497] Schon den alten Übersetzungen hat der Vers Schwierigkeiten gemacht: In der LXX fehlen die vv15-16 (17b). Theodotion liest ἐν νυκτὶ αὐτοῦ (בְּלֵילוֹ), Aquila hat καὶ ἐν σώματι, vgl. *Dhorme*, 1926, 241; *Beer*, 1897, 116. Vg hingegen übersetzt den masoretischen Text: *habitent* (…) *socii eius qui non est* (13 MSS^{G} V^{C}: מבלילו).

[498] So betont *Horst*, ^{2}1969, 273, gegen die Emendationsvorschläge, dass, da der Fokus des Textes gerade auf dem „Austilgen und Leersein" liege, gerade der masoretische Text im Sinne von „nichts mehr von ihm" beibehalten werden müsse. *Dillmann*, ^{4}1891, 162, erklärt die fem. Verbform daraus, „dass (…) (Jes 13,21f. 34,11) an Gethier oder (Hos 9,6. Ṣeph. 2,9) an Unkraut zu denken ist".

Baum sein und keinen Ort besitzen, an den sich Menschen begeben, um Schutz zu suchen. Die feminine Verbform könnte sich dann daraus erklären, dass sie sich auf (nicht genannte) Abstrakta bezieht, die sich in der Wohnstatt des Gottlosen nicht finden.[499] Zudem macht die Tatsache, dass Lilit eindeutig nur im späten Text Jes 34,14 bezeugt ist, eine ursprüngliche Lesung לִילִית nicht besonders wahrscheinlich. Aber selbst wenn sie hier gestanden haben sollte, gibt die Stelle keine über Jes 34,14 hinausgehenden Informationen über Lilit preis: Sie würde auch dann als peripherer Geist lediglich zum Topos der Verödung gehören.
In den vv11-14 bildet das Lexem בַּלָּהוֹת („Schrecken") als Inclusio ein Schlüsselwort.[500] Im Kontext von Vernichtung findet sich der Begriff auch in Lev 26,16, wo das Lexem durch zwei Appositionen erläutert wird: Der Schrecken besteht aus Schwindsucht (שַׁחֶפֶת) und Fieber (קַדַּחַת), wird also mit Krankheiten in Verbindung gebracht, aber weder mit קֶטֶב noch mit דֶּבֶר. Nach Ez 26,21 befinden sich die בַּלָּהוֹת, denen Jahwe die vernichtete Stadt Tyros preisgeben wird (אֶתְּנֵךְ), in den tiefsten Tiefen der Erde (בְּאֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת), dem Gegenteil des Landes der Lebenden (בְּאֶרֶץ חַיִּים). Nach Ez 27,36 (s. S. 194) und fast wortgleich in Ez 28,19 wird Tyros selbst aufgrund seiner Vernichtung zum Schrecken. Drastisch wird auch in Ps 73,19 die Vernichtung der Gottlosen in Schrecken geschildert. In Jes 17,14 steht das Lexem ebenfalls im Kontext von Kriegs- und Vernichtungsschilderungen und wird hier außerdem mit der Abendzeit in Verbindung gebracht. Auch nach Hi 24,17 ist der Schrecken mit Finsternis verbunden, hier allerdings, weil die Dunkelheit als Ort des Verbrechens (Mord, Diebstahl, Ehebrecher) gilt, das das Licht scheut. Ebenfalls mit der Nacht ist der Schrecken in Hi 27,20 assoziiert. Hier wird er zudem in engem Zusammenhang mit vernichtender Naturgewalt gebracht, die den sorglosen Reichen in der Nacht überraschen. Ähnlich verbindet Hi 30,15 Naturgewalt und Schrecken.
Die Schrecken können also sowohl mit unberechenbaren Naturgewalten als auch mit Krankheiten und Vernichtung in Verbindung gebracht werden. Sie stehen allerdings immer im Dienst Jahwes und werden außer in Hi 18 nicht mit aktiven Verben verbunden. Damit lässt sich aus den Belegstellen lediglich herleiten, dass die Schrecknisse tödliche Bedrohungen darstellen, die sich in verschiedenen Aspekten (Verbrechen, Vernichtung durch Krieg und Krankheiten, Naturgewalten) äußern. Hi 18 beinhaltet mehrere Besonderheiten im Gebrauch des Lexems בַּלָּהוֹת: Nur in Hi 18,11 werden die בַּלָּהוֹת zu Subjekten von aktiven Verben (בעת [s. S. 81]; פוץ), nur in Hi 18,13f. stehen sie offensichtlich in einer Hierarchie zu einem Obersten oder König (מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת).[501]
Zudem wird ein weiterer Schreckenstopos in v13b eingeführt, der בְּכוֹר מָוֶת. Die Verbindung wird wohl am besten als Apposition („der Erstgeborene, der Tod") und nicht als *constructus* („der Erstgeborene des Todes") zu verstehen sein. Dafür spricht erstens der Kontext des Gesamtverses v13, der Verwesungsbilder benutzt, welche zur Vernichtungsarbeit des Todes selbst gehören. Zweitens findet sich in der ugaritischen Mythologie kein „Erstgeborener Mots". Er hat Brüder und ist selbst Sohn Els, hat aber keine Nachkommen[502] – was seiner Natur widersprechen würde. Wie Ner-

---

499 GKB §122q.

500 *Dahood*, 1968, 331 verbindet פַּחַד mit ugar. *pḥd* und übersetzt: „You need not fear the pack of night." Ähnlich übersetzt *Keel*, ^{4}1984, 74, „Rudel der Nacht"; vgl. *Doyle*, 2004, 61-82. Dagegen *Hugger*, 1971, 182 (Anm. 123).

501 Die Frage nach der namentlichen Identität des Königs hat verschiedene Lösungsvorschläge motiviert, vgl. *Horst*, ^{2}1969, 273; *Fuchs*, 1993, 111. *Raschi* sieht in ihm den „Fürsten der Dämonen" (שלטן השדים), vgl. *Hölscher*, ^{2}1952, 45.

502 Vgl. *Fuchs*, 1993, 111-113.

gal kann Mot aber fressen.[503] Gerade Mot hat aber nun wiederum ausschließlich einen Platz in der Mythologie. Er findet sich weder in Opferlisten noch in Beschwörungen oder Gebeten (s. Anm. 592). Wenn also Mot hier gemeint ist, ist am ehesten ein mythischer Hintergrund für v13 zu vemuten.[504] Aufgrund der Parallelität von v13 und v14 ist zudem eine Identität der Lexeme מָוֶת und מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת wahrscheinlich, so dass auch der König der Schrecken im Grunde den Tod meint. Der Tod jedoch ist wiederum die Gefahr, die letztendlich in allen oben genannten Belegstellen von den Schrecknissen ausgeht. Die בַּלָּהוֹת verfügen in Hi 18 damit durchaus über eine gewisse eigene Dynamik. Sie handeln selbständig, sind aber dem Tod unterstellt. Die Bezeichnung „Dämonen" würde allerdings die Vorstellung von den בַּלָּהוֹת zu stark konkretisieren: Offensichtlich wollen gerade das die Texte selbst nicht, die die Schrecken in unterschiedlichste Zusammenhänge stellen und sie nicht mit konkreten Namen belegen. Die Schrecken mögen in Hi 18 – und nur hier – als in gewisser Weise personalisierte Unheilsmächte zu bezeichnen sein, konkret benennbare Dämonen aber scheinen sich hinter dem Lexem nicht zu verbergen.

Inwiefern ist es nun möglich, die Konnotation der בַּלָּהוֹת in Hi 18 auf den פַּחַד לָיְלָה in Ps 91 zu übertragen? In Israel gilt die Nacht als besonders unheimlich, weil in der Abwesenheit der Sonne das Chaos in die geordnete Welt hereinbrechen kann.[505] Jedoch zeigt die Übersicht über die „Schrecken" in Zusammenhang mit Hi 18, dass die Art der Gefährdungen, die des Nachts lauern, nicht unbedingt dämonischen Charakter haben müssen, sondern konkret in Ehebruch, Mord und Diebstahl gefasst werden können, auch wenn die Bedrohung, die in der realen Angst vor Kriegsverbrechen oder Räubern ihre Wurzeln hat, sich wiederum darin abbildet, dass die Nacht mythologisch negativ konnotiert ist.

Zudem ist es auch im direkten Kontext von Ps 91 problematisch, aus der Verbindung der Lexeme „Schrecken" und „Nacht" zu schließen, dass es sich beim „Nachtschreck" um einen Dämon handelt: Die Krankheit דֶּבֶר geht in der Finsternis ebenso um wie קֶטֶב am helllichten Tag.[506] Die Bedrohung existiert also gerade unabhängig von der Tageszeit, nämlich sowohl in der tiefen Nacht als auch in der hellen Mittagssonne.[507] *Hugger* wendet gegen

---

503 *Gibson*, ²1977, 102a, 15-20; vgl. Ps 49,15; Jes 28,15; Jer 9,20.

504 *Fuchs*, 1993, 113: „Weil aber diese Vorstellung dem Glauben an den einzigen Gott widerspricht, sind diese Verse genuin mythisch."

505 Vgl. zur Konnotation der Nachtzeit u.a. *Weippert*, 1998, 9-34, bes. 13f. Einen „Schrecken der Nacht" kennen auch Spr 3,25; Hi 4,14; 22,10. In Hld 3,8 wird ein konkreter feindlicher Überfall in der Nacht geschildert (so schon *Delitzsch*, ⁴1883, 636). Nach *Tate*, 1990, 454f., ist der „terror of night" „any sudden onslaught". Die Unterscheidung zwischen dem ersten Teil von v5a (Adverb) und den genaueren Zeitangaben in 5cf., die *Hugger* trifft, sei kein ausreichendes Kriterium, um die Verse inhaltlich getrennt zu behandeln. Als Beispiele für andere unerwartete Angriffe in der Nacht nennt *Tate* u.a. Gen 32,23-32.

506 Zur Konnotation der Tageszeiten vgl. *Hugger*, 1971, 195-197. Vgl. auch die Inschrift des Gipstäfelchens aus Arslan Taş (s. 2.2.2.2; 5.2.1.3).

507 Dass schreckliche Mächte nicht nur des Nachts unterwegs sind, zeigt *Köckert*, 2003, 160-181.164, vgl. auch Jer 15,8. Bereits *Kittel*, ⁶1929, 303, stellt fest, dass Nergal auch am Tag zerstörerisch wirksam ist. Anders werden in 11Q11 Dämonen so charakterisiert, dass sie „Dunkelheit und nicht Licht" sind, vgl. DJD 23, 201.

die Interpretation des „Schreckens der Nacht“ als Dämon zudem ein, dass in v5b durch die *constructus*-Verbindung die Zeitbestimmung לָיְלָה eine andere Qualität habe als in den nachfolgenden Versen. Es handle sich bei dem „Schrecken der Nacht“ nicht um einen konkreten Nachtschreck, sondern um eine allgemeine Beschreibung der Schrecklichkeit der Nacht.[508] Damit bilden „Nacht“ und „Tag“ sowie „Finsternis“ und „Mittagshelle“ Merismen als Ausdruck der Totalität der Wirkung der Gefahr und sind gerade nicht Ausdruck der Wirkungszeit von bestimmten Dämonen.[509] Daher ist vermutlich mit dem „Schrecken der Nacht“ ähnlich wie mit den בַּלָּהוֹת in Hi 18,11-14 kein konkreter Dämonenname gemeint, sondern die Bedrohung der Nacht beschrieben.

Es lässt sich also Folgendes festhalten: Ps 91 stellt einen kunstvoll konstruierten literarischen Text dar, der die mosaische Tradition von Dtn 32 in spezifischer Weise rezipiert. Der Psalm verknüpft Bilder des Vogelfangs mit denen des Krieges und den damit verbundenen Krankheiten und benutzt diese für die Entfaltung des Schutzgedankens. Die Krankheiten stehen in enger Verbindung mit dem Krieg und sind ebenso wie dieser verheerend zu allen Tages- und Nachtzeiten. Anders als in Dtn 32, wo die Unheilskräfte im Dienst Jahwes stehen und das Volk vernichten, wird in Ps 91 eine positive Gegenwelt zu Dtn 32 eröffnet. Die Gerechten müssen das Gericht Gottes in Form der Scheol, von Krieg und Krankheit nicht fürchten, sondern stehen im Schutz Jahwes. Damit bietet Ps 91 einen tröstenden Gegentext zu Dtn 32. Ob er auch als Beschwörungstext fungiert hat, ist fraglich und muss zumindest offen bleiben. Dagegen spricht, dass gerade das einzige Lexem aus Dtn 32, das ursprünglich eine konkrete Gottheit, nämlich Rešep, bezeichnet, nicht übernommen wird.[510] Konkrete Vorstellungen von bösen Geistern oder Dämonen lassen sich für Ps 91,3-6 also nicht nachweisen. Jedoch erscheinen auf dem Hintergrund der Exegese von Dtn 32,23f. auch die Unheilsbringer in Ps 91,5f. als personal vorgestellte Mächte, die Krankheit und Schrecken verursachen. Insofern besteht eine Anschlussmöglichkeit an mesopotamische Vorstellungen von schädigenden Krankheitsgeistern, wie sie in der Beschwörung „Reise in die Wüste“ (s. Anm. 456) oder durch die „Bösen Sieben“ ausgedrückt werden. Wirkungsgeschichtlich wurde der Psalm als Beschwörungstext rezipiert und hat dadurch eine magisch-dämonische Konnotation entfaltet, so besonders im Qumran-Psalm 11Q11.

---

508 Vgl. *Hugger*, 1971, 185.
509 Vgl. auch *Weber*, 2003, 125.
510 Hingegen wird in Qumran gerade Rešep möglicherweise ergänzt (s. Anm. 488).

3.1.2.4 Hosea 13,14-15

מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם	[14a]Aus der Hand der Scheol soll ich sie loskaufen,
מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם	[b]vom Tod sie auslösen?
אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת	[c]Wo[511] sind deine Krankheiten, Tod?
אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל	[d]Wo ist dein Seuchenstachel, Scheol?
נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי	[e]Trost[512] ist verborgen vor meinen Augen!
כִּי הוּא בֵּן אַחִים יַפְרִיא	[15]Denn er selbst – zwischen Brüdern trennt er.
יָבוֹא קָדִים	Es kommt ein Ostwind,
רוּחַ יְהוָה מִמִּדְבָּר עֹלֶה	der Geist Jahwes, aus der Wüste steigt er herauf.
וְיֵבוֹשׁ מְקוֹרוֹ	Und es trocknet aus sein Brunnen
וְיֶחֱרַב מַעְיָנוֹ	und es versiegt seine Quelle.
הוּא יִשְׁסֶה אוֹצַר כָּל־כְּלִי חֶמְדָּה׃	Er selbst plündert den Schatz, alles kostbare Gerät.

Hos 13 verbindet verschiedene Bildmotive miteinander: Ephraim ist von seiner Sünde so eingeschlossen, wie ein Säugling, der nicht den Weg zur Geburt aus dem Uterus finden kann (v13). Dieser wird in v14 mit dem Tod und der Scheol gleichgesetzt und gleichzeitig mit קֶטֶב und דֶּבֶר verbunden. Die vv15ff. benutzen Bilder aus der Natur, um den vernichtenden Zorn Gottes zu beschreiben, der gleich dem Ostwind alles Leben vertrocknen lässt. Damit ist über die Metapher „Trockenheit" das Bild der gebärunfähigen Frau wieder eingeholt.[513]

Die Deutung von Hos 13,14a.b schwankt in den Kommentaren zwischen einer Mitleidsbekundung Jahwes an sein sündenverfallenes Volk oder einer Unheilsweissagung.[514] So wird Hos 13,14a.b von *Macintosh* als „divine *cri de cœur*" bezeichnet: Jahwe will sein Volk verschonen, kann es aber nicht.[515] Eine positive Deutung von Hos 13,14a.b wird aber im Kontext des Endtextes durch die folgenden vv13,15-14,1 verhindert. Nach *Wacker* könnte

---

[511] In v14c.d ist sind verschiedene Deutungen für אֱהִי möglich: a) אֱהִי kann eine apokopierte Form von אֶהְיֶה darstellen (Aquila und Symmachus [ἔσομαι] sowie Theodotion [καὶ ἔσται]). b) אֱהִי kann als Variante zu אַיֵּה („wo?") aufgefasst werden (GKB §150l). So übersetzen auch LXX (ποῦ), ähnlich Peschitta (*ʾykʾ hy hkyl*) und Vg (*ero*), ebenso *Rudolph*, 1966, 239, vgl. *Wacker*, 1996, 180. Die Deutung von *Wolff*, [3]1976, 297 als „Befehlsfrage" kommt dem Kontext vielleicht am nächsten; vgl. auch *Jeremias*, 1983, 159f. („Her mit deinen Pestilenzen, Tod! Her mit deiner Seuche, Unterwelt!"), *de Moor*, 1988, 103. *Macintosh*, 1997, 548, hingegen übersetzt mit Verweis auf Hos 13,10: „'So much for your ravages, O Death! so much for your destruction, Sheol!'? No, relief is excluded from my view."

[512] Das Hapaxlegomenon נֹחַם kann sowohl mit „Reue, Trost, Erbarmen" als auch mit „Groll, Zorn" übersetzt werden, vgl. *Wacker*, 1996, 180; *Wolff*, [3]1976, 297: „Hosea unterscheidet sprachlich zwischen נֹחַם ‚Mitleid' und נִחֻמִים ‚Reue' (11,8)." Im gegenwärtigen Kontext passt wohl die Übersetzung „Trost" am besten, um die Drohung auszudrücken, vgl. auch *Wacker*, 1996, 180.

[513] Vgl. *Wacker*, 1996, 183.

[514] Vgl. z.B. *Rudolph*, 1966, 240.

[515] *Macintosh*, 1997, 548. In der paulinischen Rezeption wird die Unheilsweissagung durch die Verbindung mit dem Zitat aus Jes 25,8 (1Kor 15,54) in 1Kor 15,55 zu einer Heilszusage.

die Unheilsweissagung allerdings ursprünglich eine positive Bedeutung als Zusage des „Erlösungswillen(s)“[516] Jahwes gehabt haben, was literarkritisch begründet wird: Die Verben גאל und פדה werden im Hoseabuch ansonsten nicht verwendet (פדה noch einmal in 7,13b auch in einer rhetorischen Frage), bei Deuterojesaja hingegen häufig.[517] Auch die Zusammenstellung des Umkehraufrufs in 14,2-4 und die darauf folgende Antwort Jahwes in 5-9 wirken sekundär[518] und in vv3f. finden sich „Stilmomente späterer Abfassungszeit“[519]. Möglicherweise wurde das Bußgebet auf die Heilszusage hin formuliert.[520] Zusätzlich gestützt wird diese literarkritische Trennung durch die Beobachtung, dass Jes 26,13-27,11 Hos 13,4.12-14; 14,1-9 rezipiert, ohne aber das Motiv des Ostwindes aus Hos 13,15 in derselben Reihenfolge wie im Endtext des Hosea-Buches zu integrieren und ohne Motive aus Hos 14,1-5 aufzunehmen. Daraus schließt *Wacker*, dass dem jesajanischen Text wahrscheinlich nur Hos 13,12-14* und 14,5ff. vorgelegen hat.[521] Ein solcher ursprünglicher Zusammenhang von Hos 13,12-14* und 14,5-9* ließe dann eine positive Deutung von Hos 13,14a.b zu: Es wäre so „möglich, zwei jussivisch formulierte Selbstaufforderungen Jahwes zu hören, das dem Tod verfallene Israel zu retten“ und zu übersetzen: „Aus der Hand der Scheol will ich ihn retten, aus dem Tod ihn befreien.“[522] Da allerdings im kanonischen Endtext die negative Deutung gewollt zu sein scheint, wird in der Übersetzung die rhetorische Frage gewählt, die im jetzigen Kontext eine abschlägige Antwort erwartet.
Die literarkritische Trennung von Hos 13,12-14 und den folgenden Versen bzw. der ursprüngliche Zusammenhang von 13,12-14 und 14,5-9* hat Konsequenzen für die Deutung des Terminus קֶטֶב[523]: Da in v15 vom verheeren-

---

516 *Wacker*, 1996, 251.

517 Vgl. *Wacker*, 1996, 251 (Anm. 91), die die Verwendungen der beiden Wuzeln bei Dtjes aufführt. Parallel werden beide Verben nur noch in Ps 69,19 und Jer 31,11 verwendet, vgl. *Wolff*, ^{3}1976, 297.

518 Vgl. *Jeremias*, 1983, 169; *Wacker*, 1996, 251.

519 *Wacker*, 1996, 251, unter Berufung auf *Willi-Plein*, 1971, 230f.

520 Vgl. *Willi-Plein*, 1971, 233; *Wacker*, 1996, 251.

521 Vgl. *Wacker*, 1996, 252.

522 So u.a. *Wacker*, 1996, 251. Dagegen *Rudolph*, 1966, 240, der 13,1-14,1 als Einheit betrachtet, und *Wolff*, ^{3}1976, 290.

523 Die Textrezeption spiegelt recht unterschiedliche Auffassung des Terminus קֶטֶב in Hos 13,14: LXX (το κέντρον) übersetzt „Stachel“ (vgl. Peschitta: *qwrṭbᵓ*), Aquila (δηγμοί σου) und Vg (*ero morsus tuus inferne*) hingegen „Biß“. Theodotion (πληγή σου) und Symmachus (ἀκηδία σου) interpretieren den Begriff dem Sinn nach. Auch die antiken Übersetzungen von דְּבָרֶיךָ variieren erheblich. LXX und Theodotion lesen ἡ δίκη σου. In einigen Mss der LXX ist δίκη durch νίκη ersetzt, vielleicht unter Einfluß von 1Kor 15,55, das wiederum das direkt davor stehende Zitat von Jes 25,8 aufnimmt. Die Peschitta liest *zkwtk* „dein Sieg“ (vgl. *Macintosh*, 1997, 550). Symmachus (πληγή σου) - wohl ebenfalls durch 1Kor 15,55 beeinflußt (vgl. auch *Macintosh*, 1997, 550; *Rudolph*, 1966, 235) und Vg (*mors tua*) scheinen frei zu übersetzen. Aquila hingegen leitet ῥήματά σου von דָּבָר ab.

den Jahwe-Ostwind die Rede ist, der Scirocco aber in Ugarit ein Epitheton Mots sei, sieht *de Moor* im Jahwe-Wind die Folge der Anrufung in v14[524], d.h. als Explikation des Begriffs קֶטֶב (hier קֹטֶב statt קֶטֶב vokalisiert)[525], der dann als Scirocco interpretiert wird. Allerdings steht קֶטֶב in v14d in einer Reihe mit dem Begriff שְׁאוֹל und gerade nicht mit מָוֶת. Stimmt die literarkritische Annahme, dass ursprünglich Hos 13,12-14 und 14,5-9 zusammengehört haben und die Erweiterung 13,15ff. sekundär ist, so kann eine vom ursprünglichen Text intendierte Charakterisierung von קֶטֶב als Sturmwind ausgeschlossen werden. Aufgrund der literarkritischen Entscheidung wären קֶטֶב und דֶּבֶר zunächst nur mit מָוֶת bzw. שְׁאוֹל in Verbindung zu setzen und nicht mit der verheerenden Gewalt des Jahwe-Windes. Der Terminus קֶטֶב wird dann nur durch den Begriff שְׁאוֹל gedeutet und hat damit einen Bezug zur Unterwelt und zum Tod. Der Terminus דֶּבֶר – hier im Plural – gehört zum Bereich des Todes. Die Verbindung von דְּבָרֶיךָ mit מָוֶת passt gut zur Bedeutung „Krankheit/Pest“, die eben tödliche Wirkung haben kann und spricht aufgrund der Parallelstellung von דֶּבֶר (pl.) und קֶטֶב (sg.)[526] ebenfalls gegen eine Interpretation von קֶטֶב als Scirocco.[527] Die Parallelität zu דֶּבֶר macht vielmehr eine Deutung von קֶטֶב als todbringender Krankheit wahrscheinlich.[528] Im jetzigen Kontext jedoch mag eine Verbindung mit dem heißen Ostwind erlaubt sein, wie die Wirkungsgeschichte des Terminus zeigt (s. S. 70; 3.2.2.2).

In v14a.b werden zudem מָוֶת[529] und שְׁאוֹל parallelisiert. Ungewöhnlicherweise wird שְׁאוֹל im masoretischen Text maskulin konstruiert[530], so dass sich die Frage stellt, ob das Lexem שְׁאוֹל im masoretischen Text personal aufgefasst wird.[531] Da die שְׁאוֹל allerdings normalerweise nicht personal verstanden wird und keinerlei personale mythische Funktion besitzt[532], erscheint eine solche ursprüngliche Bedeutung eher unwahrscheinlich. Die Vokalisiation lässt sich

---

524 Vgl. *de Moor*, 1971, 173ff.207.213.238; *ders.*, 1988, 103. Ähnlich auch *McKeating*, 1971, 150. Zum in 13,15 genannten Jahwe-Wind vgl. Hld 8,6 (s. 4.1.2.5), vgl. *Macintosh*, 1997, 552-54.

525 Vgl. *Wolff*, ³1976, 288: „Lies ḳōtŏbkā von קֹטֶב“, in Analogie zur Silbenauftrennung bei Gutturalia (unter Verweis auf GKB §150l).

526 Dass die Parallelität durch die pluralische Verwendung von דֶּבֶר aufgebrochen wird, darf wohl bei anzunehmender ursprünglicher defektiv-Schreibung vernachlässigt werden, vgl. *Wacker*, 1996, 180.

527 Vgl. auch *Hugger*, 1971, 194f., der aufgrund der Parallelität von קֶטֶב und דֶּבֶר sich gegen eine Interpretation als Wüstenwind ausspricht.

528 Vgl. auch *Hugger*, 1971, 195, der קֶטֶב als eine der Pest ähnliche Epidemie bezeichnet.

529 Da die Termini hier sämtlich ohne Artikel gebraucht werden, möchte *Nicolsky* sie alle als Eigennamen auffassen. Sowohl קֶטֶב als auch דֶּבֶר seien Krankheitsdämonen, die mit dem Land der Toten in Verbindung stehen, vgl. *Nicolsky*, 1927, 16.

530 *Macintosh*, 1997, 547.

531 Vgl. *Healy*, ²1999, 598.601; *Macintosh*, 1997, 549.

532 Für den Begriff Scheol lässt sich kein Beleg beibringen, in dem er als Gott gedacht wäre, vgl. *Barstad*, ²1999, 768-770.

wohl eher aus der Parallelstellung der Begriffe erklären, so dass der masoretische Text erst aus dem Parallelismus zu מָוֶת auch den Begriff שְׁאוֹל an dieser Stelle maskulin verstanden hat.
In Hos 13,14 steht קֶטֶב ebenso wie דֶּבֶר in engem Bezug zu Tod und Unterwelt. Der Terminus דֶּבֶר bezeichnet eine verheerende Krankheit. Aufgrund der parallelen Konstruktion der beiden Versteile 14c.d liegt es am nächsten, auch hinter קֶטֶב eine Krankheit zu vermuten, die zum Tod führt, so dass in Hos 13,14 ein synonymer Gebrauch von דֶּבֶר und קֶטֶב vorliegen würde. Im Gegensatz zu Ps 91, Dtn 32 oder Hab 3 finden sich für דֶּבֶר und קֶטֶב keine Hinweise auf eine Personalisierung. Dagegen werden מָוֶת und שְׁאוֹל als Gegenüber angesprochen. Allerdings geschieht diese Ansprache in einem poetischen Text, so dass fraglich ist, ob es sich tatsächlich um eine Personalisierung der Todesmächte handelt und nicht vielmehr um ein rhetorisches Stilmittel, das hervorhebt, dass alle vier genannten Mächte unter der Verfügungsgewalt Jahwes stehen.

3.1.3 Zusammenfassung

Die Bezeichnung „Dämon" im Sinne eines depotenzierten Gottes ist aufgrund der geringen Quellenlage weder für das Lexem קֶטֶב noch für דֶּבֶר angemessen. Aber auch die die mesopotamischen Krankheitsmächte sind nicht als (depotenzierte) Götter zu verstehen, sondern stellen personalisierte Vorstellungen von den in Krankheiten liegenden zerstörerischen Kräften dar. Ähnlich zeigen die untersuchten Texte der Hebräischen Bibel, dass den Krankheiten קֶטֶב und דֶּבֶר zumindest metaphorisch eine Wirkmächtigkeit zugesprochen wird, die sowohl in Hab 3,5 als auch in Ps 91,3.6 und Dtn 32,23f. zu einer Personalisierung der Krankheiten selbst führt. Auch in Hos 13,14 stehen die Begriffe דֶּבֶר und קֶטֶב in engem semantischem Bezug zu Krankheit und Tod, jedoch scheinen hier eher מָוֶת und שְׁאוֹל eine personale Qualität zu besitzen, die sie in einer rhetorischen Figur ansprechbar machen. Dass die Personalisierung von Krankheiten über die literarisch-metaphorische Ebene hinausgeht, lässt sich jedoch nicht sicher zeigen. Der ikonographische Befund wird also durch die Texte der Hebräischen Bibel gestützt: Die in Frage kommenden Belege für Unheilsmächte bleiben merkwürdig unkonkret. Eindeutige Hinweise auf „Krankheitsdämonen" lassen sich im Alten Testament also nicht finden.

3.2 Naturgewalten

Verantwortlich für das Wetter und seine Folgen ist sowohl in Mesopotamien als auch in Ugarit und bei den Hethitern der Wettergott Iškur/Adad/Hadad.[533] Numinose dämonische Mächte, die neben dem Wetter-

[533] Ein Gebet an Adad gegen einen Sturm führt z.B. *Foster*, 1993, 545-547.

gott bedrohliche Wetterphänomene hervorrufen können, sind weder aus Mesopotamien noch aus Ugarit bekannt – vielleicht weil Hadad selbst als zweideutig empfunden wurde.[534] Zwar werden bestimmte Geister z.B. mit Wind verbunden (Pazuzu [s. 2.2.1], Lil-Geister [s. 5.2.1.1])[535], aber deshalb, weil sie durch den Wind Krankheiten verursachen. Dem entspricht, dass Naturgewalten zwar gefürchtet wurden, wie z.B. ein Namburbi (Löseritual) gegen Blitzschlag[536] zeigt, im allgemeinen gegen Wetterphänomene aber keine spezifischen Löserituale, sondern Universalnamburbis eingesetzt wurden.[537]
Neben der Frage, ob sich in der Hebräischen Bibel personalisierte Verursacher von Krankheiten nachweisen lassen, steht die Frage nach Vorstellungen von personalisierten Naturgewalten. So findet *Brock-Utne* zwei sich widersprechende „Richtungen des Judentums“: Auf der einen Seite stehe der „Monotheismus“, auf der anderen Seite die „Tendenz, dass die breite Masse auf echt primitive Art alles Böse als aus selbständigen, bösen Wesen stammend betrachtete: Krankheitsdämonen, Unwetterdämonen usw.“[538]. Als Bezeugung eines Unwetterdämons im Alten Testament wird das Lexem בָּרָד betrachtet, dem auch im Dictionary of Deities and Demons (^{2}1999) ein eigener Artikel gewidmet ist.[539] *Caquot* sieht den Begriff בָּרָד ebenso dämonisch konnotiert wie דֶּבֶר[540] und vermutet hinter dem Wort den Namen eines Wetterdämons. Auch *Nicolsky* erkennt in Jes 28,2 sowohl in Qeṭeb einen „Dämon“ als auch in „Śaᶜar (Šarru)“, „Barad (Birdu)“ und „Šarab (Šarrabu)“.[541] *De Fraine* stellt mit ähnlicher Absicht fest, dass „Lugalgira und Schitlamtea“ Manifestationen Nergals seien, die auch „Birdu (ברד) und Šarrabu (שׁרב)“ genannt würden.[542]
Ob sich tatsächlich eine Herleitung des Lexems בָּרָד im Sinne eines Hagelgottes aus der Umwelt des Alten Testaments nachweisen lässt, soll im Folgenden gefragt werden.

3.2.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Als religionsgeschichtlicher Hintergrund des biblisch bezeugten Lexems בָּרָד gelten wird ein Hagelgott aus Ebla angeführt. An vier Stellen ist in Ebla

---

534 Vgl. Gilgameš Taf. XI Z.105-119. Nach *Gelb*, 1950, 194, vgl. 198 haben Adads „Herolde“ Šullat und Ḫaniš (Z.99) „something to do with the destruction and havoc of the deluge“, obwohl „the context in no way allows us to classify Šullat und Ḫaniš among the weather gods“.

535 Vgl. z.B. *Foster*, 1993, 852f.854.858.862f.

536 Vgl. *Maul*, 1994, 30.

537 Vgl. *Maul*, 1994, 13.

538 *Brock-Utne*, 1935, 226.

539 Vgl. *Xella*, ^{2}1999a, 160f.

540 *Caquot*, 1956, 61.

541 Er folgert daraus, dass auch „Debher keine bloße Personifikation, sondern auch die Bezeichnung eines bösen Geistes ist“, *Nicolsky*, 1927, 18f.

542 Vgl. *De Fraine*, 1959, 378.

eine Gottheit ^{d}*ba-ra-du ma-ad* („der starke Kalte“[543]), der auch Opfer dargebracht werden, belegt.[544] Sowohl der Gottesname aus Ebla als auch der hebräische Begriff *bārād* können mit der semitischen Wurzel **brd* „Kälte“ in Verbindung gebracht werden.[545] In TM.75.G.2075 steht ^{d}*ba-ra-du ma-ad* neben ^{d}*ba-li-ḫa*[546], einem Zufluß des Euphrat, der wiederum gemeinsam mit Kamisch im Zusammenhang mit einer Beschwörung genannt wird.[547] Aufgrund dieser Parallele liegt es zunächst nahe, auch hinter ^{d}*ba-ra-du ma-ad* den vergöttlichten Namen eines Flusses zu vermuten, nämlich des Euphrat.[548] Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass der klassische Name des Euphrat *purattu* lautet.[549] Ein anderer Text nennt *barad*-Steine[550], die Hagelkörner bezeichnen könnten. Außerdem gehört zu den dem ^{d}*ba-ra-du ma-ad* gebrachten Opfergaben u.a. Gemüse, so dass eine Verbindung des Gottes mit der Vegetation vermutet werden kann. Aufgrund dieser Belege wird daher im Gegensatz zu der obigen These auch die Annahme vertreten, dass Barad eine (Vegetations-/Wetter-)Gottheit des eblaitischen Pantheons bzw. eine Manifestation Adads darstellt.[551] Allerdings ist auch die Beleglage für einen solchen Gott in Ebla nur dünn, so dass über seinen Charakter oder seine Funktion über die allgemeine Wirkung des Hagels hinaus nichts zu gewinnen ist.[552]

---

543 Zur Übersetzung vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 80.

544 TM.75.G.1376 = MEE 2,48 v. V10-VI4 [^{d}*ba-ra-du ma-ad*]; TM.75.G.1541 = ARET 2, 8, 13; TM.75.G.2075 r. IV28-V3 [X]; TM.75.G.2428 r. XXIII 24-36, vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 80. Aufgrund der geringen Bezeugung vermuten *Pomponio/Xella*, dass es sich um eine Gottheit mit negativen Eigenschaften handelt, die möglicherweise apotropäische Funktion hatte, aber im Pantheon marginalisiert wurde, vgl. ebd.

545 Vgl. *Xella*, ^{2}1999a, 160.

546 Im Akkadischen wird *baliḫ* mit dem Logogramm ^{d}KASKAL.KUR geglichen, vgl. *Vanstiphout*, 1977, 53f. *Vanstiphout*, 1977, 53f. (Anm. 10), übersetzt das vergöttlichte Toponym ^{d}KASKAL.KUR mit den Elementen KASKAL („Weg, Straße“) und KUR („Land, Unterwelt, Berg“) mit „Road to/of the Netherworld“ oder „Road to/of the Mountain“. Die wenigen Belege lassen allerdings kaum Rückschlüsse auf eine Funktion von *baliḫ* zu.

547 TM.75.G.2038 (vgl. TM.75.G.2194; 1217): Beschwörung der Erde und der beiden Baliḫ-(Fluss)götter, vgl. *Hutter*, 1996, 126.173; *Lambert*, 1983, 84.

548 Vgl. *Pettinato*, 1980, 37; *Hutter*, 1996, 173.

549 TM.75.G.2192 IV 1-2 = ARET 5, Nr. 3 iv 2-3: A *bù-la-na-tim* = **māwī Puran(a)tum*, vgl. *Xella*, ^{2}1999a, 160f.

550 Vgl. ARET 5, Nr. 4 v 4-5: NA_4 *ba-ra-du* „*baradu*-Steine“; aram. [*ʾbny b*]*rd* in *Sfire* I A 25, vgl. *Xella*, ^{2}1999a, 161.

551 *Xella*, ^{2}1999a, 160f.: „Since the name of this river occurs in the texts from Ebla under its ‘classical’ name Purattu (…), Pettinato’s interpretation cannot be upheld. It is very likely that Baradu is a personification of the hail“, vgl. auch *ders. /Pomponio*, 1997, 81f.

552 Möglicherweise ist im ugar. bezeugten Personennamen *brdd* das Element *brd* nachzuweisen („Hagel ist Haddu“?), vgl. *Xella*, ^{2}1999a, 161; *Gröndahl*, 1967, 38.120.133. Jedoch ist dieser Beleg schwierig, da unsicher ist, ob das Lexem mit *brd* „Hagel“ bzw. „hageln“ zu verbinden ist oder mit ugaritisch *brd* „trennen“ bzw. „darbieten“, vgl. DUL 236; *Gröndahl*, 1967, 120.

3.2.2 Biblischer Befund

Im Alten Testament, insbesondere im Buch Hiob, wird das Ausgeliefertsein des Menschen gegenüber den Naturgewalten thematisiert (s. S. 96). Auch hier geht es aber um die allgemeine Schrecklichkeit und Unberechenbarkeit der Natur, die allein Jahwe in seiner Gewalt hat. Zeugnisse für Wetterdämonen finden sich in diesen Texten nicht. Für zwei Stellen der Hebräischen Bibel wird jedoch angenommen, dass es sich bei בָּרָד um eine Götterbezeichnung handeln könnte: Jes 28,2, da der Begriff hier neben קֶטֶב steht, und in Ps 78,48, wo er neben רֶשֶׁף auftritt.

3.2.2.1 Psalm 78,48-51

וַיַּסְגֵּר לַבָּרָד בְּעִירָם	[48a]Er überlieferte ihr Lastvieh dem Hagel
וּמִקְנֵיהֶם לָרְשָׁפִים׃	[b]und ihre Herden den Blitzen.
יְשַׁלַּח־בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ	[49a]Er schickte ihnen die Glut seines Zorns:
עֶבְרָה וָזַעַם וְצָרָה	[b]Wut und Zorn und Bedrängnis,
מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים׃	[c]eine Gesandtschaft von Boten des Bösen.
יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ	[50a]Er bahnte einen Pfad für seinen Zorn,
לֹא־חָשַׂךְ מִמָּוֶת נַפְשָׁם	[b]nicht bewahrte er vor dem Tod ihre Seele
וְחַיָּתָם לַדֶּבֶר הִסְגִּיר׃	[c]und ihr Leben lieferte er der Pest aus.
וַיַּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּמִצְרָיִם רֵאשִׁית	[51]Und er erschlug alle Erstgeborenen in Ägypten,
אוֹנִים בְּאָהֳלֵי־חָם׃	die Erstgeborenen der Zeugungskraft in den Zelten Hams.

Ps 78 ist nach Ps 119 der zweitlängste Psalm des Psalters. Er ist ein Lehrgedicht (מַשְׂכִּיל)[553], das im „im Stil des Mose-Liedes" mit „geschichtlichen Überlieferungen" auf die Mosezeit zurückgreift: „Dabei bietet das Moselied die durchgehende theologische Erklärungsfolie von Ps 78."[554] Die vv40-51 bilden einen eigenen Abschnitt innerhalb des Psalms und haben die Plagen Ägyptens zum Inhalt, die allerdings von denen in Ex 7-9 abweichen.[555] Für v48 wird verschiedentlich eine Änderung von בָּרָד „Hagel" zu דֶּבֶר „Pest" vertreten.[556] Der Vers wäre dann inhaltlich parallel zu Ex 9,9.25. Diese Änderung ist einerseits vom nachfolgenden רְשָׁפִים motiviert, da die beiden Begriffe דֶּבֶר und רֶשֶׁר auch an anderer Stelle (Hab 3; Dtn 32[557]) gemeinsam auftreten, sowie von v50c.[558] Der Begriff בָּרָד „Hagel" korrespondiert hingegen

---

553 Vgl. *Zenger/Hossfeld*, ^{2}2000, 420.

554 Vgl. v1f./Dtn 32,1; 5f./Dtn 32,5f.; vv3f.6f./Dtn 32,7; vv29.31/Dtn 32,15; v8/Dtn 32,5f.20; 15f./Dtn 32,18; v57f./Dtn 32,16f.21; vv62-64/Dtn 32,23-25, *Weber*, 2003, 54f.

555 Vgl. zur Übersicht *Tate*, 1990, 292.

556 Vgl. *Fulco*, 1976, 59; *Andersen*, 2001, 307. So auch schon *Briggs/Briggs*, 1907, 195 die unter Verweis auf weitere Kommentare, die diese Lesung bevorzugen, die Versionen der LXX und Vg als „improb(able)" bezeichnen.

557 Vgl. *Gerstenberger*, 2001a, 94; *Weber*, 2003, 53-55, zur Rezeption von Dtn 32 durch Ps 78 (s. 4.2.2.1).

558 *Terrien*, 2003, 567, sieht in den Boten des Bösen „dämonische Boten" („the Egyptians received ‚evil angels', demonic messengers who threatened their existence").

mit Ex 9,1-7.[559] Wenn der Begriff רְשָׁפִים an dieser Stelle „Blitze“ (s. 4.1.2.4) bezeichnet, dann passt die Übersetzung „Hagel“ für בָּרָד sehr gut in den Kontext von v48: Die Tiere werden durch die Jahwe unterstehenden Naturgewalten bedroht.[560] Eine Änderung von בָּרָד zu דֶּבֶר würde diesen Zusammenhang stören. Neben dem Lexem רְשָׁפִים „Blitze“ bezeichnet auch das Wort בָּרָד also eine Naturgewalt, der Jahwe ausliefert. Von einer eigener Aktivität von בָּרָד wird allerdings nicht gesprochen. Da sich auch ein Gott Barad nicht nachweisen lässt, kann man wohl nicht von einem „Hageldämon Barad“ sprechen.

Jedoch wird durch v49 die Vorstellung einer Personalisierung der Bösartigkeiten „Wut und Zorn und Bedrängnis“ als Verderben bringende Boten Jahwes (vgl. Ex 12; 2Sam 24 par. 1Chr 21 [s. 6.1.2.2.1]) assoziierbar, in deren Kontext auch die Naturgewalten personalen Charakter erhalten. Es wird gerade nicht der „Vernichter“ (מַשְׁחִית) aus Ex 12 – das wäre nur *ein* Bote Jahwes, und von dem Tod der ägyptischen Erstgeburten wird erst in v51 berichtet – „Bote Jahwes“ genannt, sondern die ihm vorhergehenden Plagen unter der Überschrift „Glut seines Zorns“ zusammengefasst.[561] Die Wortwahl erinnert an Dtn 32,24. Auch dort werden die Strafpfeile Jahwes als „Bösartigkeiten“ (רָעוֹת) bezeichnet.

Während in v48 das Vieh Naturgewalten ausgeliefert ist, wird in v50 auf die Bedrohung durch Krankheit umgeschwenkt. Die Bedrohung durch דֶּבֶר stellt eine Steigerung der Plagen durch eine Krankheit dar, die den Tod zur Folge hat. Hier besteht Jahwes Beteiligung darin, nicht vor dem Tod zu bewahren und der Krankheit auszuliefern – also nicht selbst aktiv zu töten, sondern dies der Wirkung von דֶּבֶר zu überlassen. Vers 51 bildet schließlich die Klimax der Aufzählung: Die Tötung der Erstgeburten wird von Jahwe selbst durchgeführt.

Während in v48 also von Naturgewalten, die Jahwes Gewalt unterstehen, die Rede ist, wird in v50 von Krankheit und Tod gesprochen, die ebenfalls von Jahwe instrumentalisiert werden, bis er in v51 schließlich selbst aktiv eingreift. Über die Vorstellung von Verderben bringenden Boten Jahwes erhalten zwar auch Krankheit und Naturgewalt personalen Charakter, ein namentlich genannter Dämon aber ist in Ps 78,48 nicht zu finden.

---

[559] Vgl. auch *Tate*, 1990, 283. Vg, Peschitta, Targum und LXX entsprechen dem masoretischen Text, vgl. *Baetghen*, 1892, 247f.

[560] Vgl. *Terrien*, 2003, 567 zu v48: „hailstorms and frost“.

[561] Zum Ausdruck auch 11Q11 4 V,5 vgl. DJD 23, 197.

3.2.2.2 Jesaja 28,2

הִנֵּה	[a]Siehe,
חָזָק וְאַמִּץ לַאדֹנָי	einen Starken und Mutigen hat der Herr:
כְּזֶרֶם בָּרָד שַׂעַר קָטֶב	[b]Wie Hagelsturm – Stachelwind,
כְּזֶרֶם מַיִם כַּבִּירִים שֹׁטְפִים	[c]wie Wassersturm – gewaltige Überschwemmungen[562],
הִנִּיחַ לָאָרֶץ בְּיָד׃	[d]reißt er zu Boden mit Macht.[563]

Im Spottlied gegen Ephraim ist davon die Rede, dass Jahwe die Assyrer gegen Samaria schickt.[564] Jes 28,2 schildert in Naturbildern die Vernichtung. Die Mehrdeutigkeit der gewählten Begriffe hat dazu geführt, sowohl hinter קָטֶב als auch hinter בָּרָד Dämonen zu vermuten.
Das mit בָּרָד verbundene Segolat זֶרֶם wird abgeleitet von dem in seiner Bedeutung allerdings unsicheren Verb זרם. Für זרם finden sich nur 2 Belege: Ps 90,5 (*qal*) und Ps 77,18 (*polal*). Da die Bedeutung von „Hagel" für בָּרָד unbestritten ist, wird man aus der Parallele zu (קָטֶב) שַׂעַר wohl auf eine Übersetzung als „stürmisches Wetter" schließen dürfen, das durch בָּרָד als Hagelwetter qualifiziert wird.[565] Damit wäre זֶרֶם בָּרָד am besten mit „Hagelsturm" zu übersetzen (vgl. Hab 3,10; Jes 4,6; 30,30; 32,2; Hi 24,8).[566] Parallel zum זֶרֶם בָּרָד steht in v2c זֶרֶם מַיִם „Wassersturm". Der Wassersturm wiederum wird durch den Zusatz כַּבִּירִים שֹׁטְפִים erläutert, so dass die verheerende Wirkung des Wassers zweifach durch einen synonymen Parallelismus ausgedrückt wird.
Der Hagelsturm (זֶרֶם בָּרָד) steht parallel zu שַׂעַר קָטֶב. Nur an dieser Stelle in der Hebräischen Bibel wird סער („Sturm") mit שׂ geschrieben. Ebenso wie זֶרֶם durch בָּרָד, wird שַׂעַר durch קָטֶב genauer bestimmt.[567] Dem kalten Hagelsturm wird der קָטֶב-Sturmwind gegenübergestellt. Der שַׂעַר קָטֶב wird meist als heißer Sturmwind bezeichnet, dessen Hitze Krankheiten verursacht.[568] Dann würden hier der kalte Hagelsturm und der heiße Sturmwind polari-

---

562 *Wildberger*, 1982, 1043, übersetzt wörtlich: „gewaltige, einherflutende".

563 Nach *Wildberger*, 1982, 1043, darf יָד an dieser Stelle nicht mit „Gewalt" übersetzt werden, da dann die Parallele zu v3 (רַגְלַיִם) zerstört würde. Dann müsste aber wohl ein Suffix ergänzt werden.

564 Vgl. *Wildberger*, 1982, 1048.

565 Vgl. auch *Hugger*, 1971, 194.

566 Vgl. *Hugger*, 1971, 194.

567 *Wildberger*, 1982, 1043, übersetzt wörtlich: „Wie ein Regenguß mit Hagel." Nach *Hugger*, 1971, 194 könnte in Jes 28 könnte קָטֶב den Namen eines Dämons oder das auch Partizip eines Verbs *קטב bezeichnen. Ein Verb *קטב ist allerdings in der Hebräischen Bibel nicht belegt.

568 *Kaiser*, 1973, 189, übersetzt „Stachelsturm" und geht auf die Bedeutung von קָטֶב nicht weiter ein: „Vergleich des Feindes mit den starken, flutenden Wassern."

siert.[569] Diese Deutung verbindet die Aussagen über קֶטֶב aus Ps 91 (Mittagshitze) und Dtn 32 (Giftigkeit) mit Jes 28: Ähnlich wie in Dtn 32 hätte der heiße Wind eine vergiftende Wirkung.[570] Jedoch steht dieser Deutung der engere Textzusammenhang von Jes 28,2 entgegen: In v2c verdeutlicht ein synonymer Parallelismus die verheerende Wirkung einer Überflutung durch die Beiordnung zweier gleichartiger Naturgewalten (Überflutung und Wassersturm). Wenn aber in v2c zweimal das Bild des Wassers benutzt wird, liegt es nahe, dasselbe auch für v2b zu vermuten und בָּרָד als Pendant zu קֶטֶב aufzufassen: Damit wäre in v2b wahrscheinlich eher an spitze, beißende Hagelkörner gedacht, als an den heißen Scirocco (vgl. Hag 2,17).
Eine dämonische Konnotation liegt in Jes 28,2 weder für בָּרָד noch für קֶטֶב vor. Vielmehr wird der בָּרָד-Sturm als Vergleichsmoment für den קֶטֶב-Sturm verwendet, um die Gewalt der Jahwe unterstehenden Natur zu unterstreichen. Dabei scheint die Deutung des קֶטֶב-Sturms als eines beißenden Hagelsturms eher wahrscheinlich als die des heißen Wüstenwinds. In Jes 28 wird also ein Wetterphänomen mit vernichtender Wirkung beschrieben, aber kein vernichtender Dämon.

3.2.3 Zusammenfassung

Der religionsgeschichtliche Befund für einen Hagelgott Baradu in Ebla ist umstritten. Selbst wenn die Belege von einem solchen Gott zeugen sollten, ist der zeitliche Abstand zu Ebla zu groß, als dass von dort aus – ohne dass sich Verbindungslinien aufzeigen lassen könnten – auf einen depotenzierten Hagelgott in der Hebräischen Bibel geschlossen werden könnte. Sowohl in Ps 78,48 als auch in Jes 28,2 kommt man mit der Interpretation von בָּרָד als Naturgewalt, nämlich Hagel, aus, ohne einen Dämon vermuten zu müssen. Dafür spricht auch, dass es keine wirkungsgeschichtlichen Belege für einen „Wetterdämon Barad“ gibt.

---

569 *Xella*, ²1999a, 161: „We have a very interesting antithesis between the chill and the stiling heat caused by the hot wind.“ *Nicolsky*, 1927, 18, charakterisiert den Dämon Qeṭeb: „Noch genauer offenbart sich die Bedeutung von Qeṭebh als die eines Unholdes des trockenen, giftbringenden Windes aus einem Orakelspruche des Proheten Jesaias, der gewöhnlich, aber unrichtigerweise, im Sinne eines durch Assyrien drohenden Überfalls ausgelegt wird.“ Qeṭeb sei „ein trockener, heißer Wind, der Wolken giftigen Brodems, Sand und Asche mit sich führt“. Auch *Baethgen*, 1882, 288 bemerkt in Zusammenhang mit Dtn 32: „'Der giftige Qeteb' ist der Giftwind Samum, vgl. Jes 28,2.“ In der „jüdischen Sage“ stelle Qeṭeb einen Dämon dar, der in Arabien hause und besonders in der Mittagszeit gefährlich sei.

570 Vgl. *Xella*, ²1999a, 161: „In Isa 28:2 barad is paralleled with a demon in the service of Yaweh, Qeṭeb ('Destruction').“

3.3 Fazit

Eine religionsgeschichtliche Verbindung zwischen den hebräischen Worten קֶטֶב, דֶּבֶר und בָּרָד mit der altorientalischen Umwelt des Alten Testaments ist nicht auszumachen. Sie können somit nicht als depotenzierte Götter bezeichnet werden.

Sowohl die Lexeme קֶטֶב und דֶּבֶר als auch das Wort בָּרָד bezeichnen zunächst Krankheiten bzw. Naturgewalten. Verbindet man die Aussage über קֶטֶב in Jes 28,2 mit Hos 13, Ps 91 und Dtn 32, so wird die Assoziation von קֶטֶב mit der stechenden Spitze von Krankheitspfeilen gestützt. Zumindest auf der Bildebene können קֶטֶב und דֶּבֶר als auch בָּרָד allerdings personal gedacht werden. Dabei scheinen die Krankheiten קֶטֶב und דֶּבֶר eine ähnliche Funktion einnehmen zu können wie die *utukkū lemnūti* in mesopotamischen rituellen Klageliedern des Einzelnen, in denen die vernichtende Unheilsmacht der Krankheit bereits selbst inhärent ist. Krankheit kann zwar durch bestimmte personal gedachte Unheilswesen verkörpert werden, diese werden aber nicht immer von der Krankheit selbst differenziert. Die mesopotamischen Krankheitsmächte sind also ebenfalls nicht als (depotenzierte) Götter zu verstehen, sondern stellen personalisierte Vorstellungen von den in Krankheiten liegenden zerstörerischen Kräften dar. Anders als die Unheilsmächte in Mesopotamien verfügen קֶטֶב und דֶּבֶר allerdings an keiner Stelle über eine von Gott unabhängige Wirkmächtigkeit. Vielmehr stehen sie unter der direkten Kontrolle Gottes, der die Krankheiten für seine Zwecke instrumentalisieren und über sie verfügen kann. Damit stehen קֶטֶב und דֶּבֶר auch als personalisierte Unheilsmächte im Dienst der Theologie: Sie dienen der Hervorhebung der Macht Jahwes und haben in den Texten keinen Selbstzweck. Deswegen wird man bei ihnen kaum von „Dämonen“ sprechen können.

4 Depotenzierte Götter als Dämonen

Fabry bestimmt die „Dämonen“ der alttestamentlichen Literatur als „Relikte eines alten Polytheismus, die (…) zu dämonischen Zwischenwesen depotenziert worden sind“[571]. Der Weg der Depotenzierung kann hierbei unterschiedlich ausfallen: Götter können in das eigene Religionssystem integriert werden, so dass sie synkretistisch die ihnen einwohnende Kraft an einen anderen Gott abgeben, oder sie werden der eigenen Religion entgegengesetzt, so dass ihnen polemisch jegliche Göttlichkeit abgesprochen wird. Beide Wege setzen voraus, dass das eigene Religionssystem andere, fremde Götter als Konkurrenz zum Eigenen wahrnimmt und nicht verschiedene Konzepte plural integrieren kann. Das ist bei den Texten des Alten Testa-

---

[571] *Fabry*, 2003, 271.

ments der Fall. Es soll daher im Folgenden an zwei Beispielen gezeigt werden, inwiefern in der Hebräischen Bibel eine Depotenzierung von Göttern stattfindet, um danach zu fragen, wie und warum Götter depotenziert werden und welche Auswirkungen dies auf das alttestamentlich Gottesbild hat.

4.1 Integration depotenzierter Götter: Rešep

Anders als dies für die hebräischen Begriffe קֶטֶב und דֶּבֶר gilt, ist das Lexem רֶשֶׁף als Kriegs-, Krankheits- und Heilgott Rešep breit bezeugt. Das Lexem ist im Ugaritischen, Phönizischen und Aramäischen als *ršp* (in Ugarit auch als Plural *ršpm*), in Ebla und im Akkadischen als ^{d}*ra-sa-ap/b*, in Ägypten als *ršp(.w)* und schließlich in der Hebräischen Bibel acht Mal als Segolat רֶשֶׁף belegt.[572] Die Etymologie des dreiradikaligen Wortes ist unsicher[573]: Meist wird רֶשֶׁף auf **ršp* „entzünden" zurückgeführt.[574] Das Problem bei dieser Erklärung liegt jedoch darin, dass aus der Funktion des Gottes auf seinen Namen geschlossen wird.[575] Andere Vorschläge führen den Terminus daher auf die Wurzeln **srp*, **šrp*, **rṣp* zurück.[576] *Müller* hingegen leitet den Namen aus akk. *rašābum* I „schauder-/ehrfurchterregend sein" bzw. *rašbu(m)* „ehrfurchtgebietend" ab.[577] Aufgrund der Unsicherheit der Vokalisation wird im Folgenden entweder die Form „Rešep" verwendet oder die unvokalisierte Form gebraucht.

Sowohl Texte als auch Bilder geben aufschlussreiche Informationen über Funktionen des Gottes Rešep in der offiziellen und der persönlichen Frömmigkeit. Es stellt sich daher die Frage, ob und wie der Begriff im Alten Testament als depotenzierter Gott aufzufassen ist.

4.1.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Die ältesten Belege für den Gott stammen aus dem 3. Jt. aus Ebla. Besonders prominent tritt Rešep in Ugarit auf. In Ägypten spielt Rešep vor allem seit dem Neuen Reich eine Rolle. In Anatolien findet sich der Gott ebenso wie in der phönizischen Kultur: Auf Zypern wird der ugaritische Bogenschützengott mit Apollon verbunden und wirkt bis in die phönizisch-punische Religion Karthagos hinein. Es soll daher im Folgenden zunächst ein Überblick über Vorkommen und Funktion des Gottes im Alten Orient

---

572 Im Plural im *st.abs.* (רְשָׁפִים) in Ps 78,48, im *st.constr.* (רִשְׁפֵּי) in Hld 8,6 und Ps 76,4. Mit Suffix in Hld 8,6 (רְשָׁפֶיהָ). Zum Problem der Vokalisierung vgl. *Fulco*, 1976, 63f.

573 So schon *Caquot*, 1956, 64 (Anm. 1), vgl. auch *Mulder*, 1993, 685; *Fauth*, 1970, 232f.

574 Das samaritanische Verb *ršp* „entzünden" ist von Rešep denominiert, vgl. *Mulder*, 1993, 685.

575 Vgl. *Conrad*, 1971, 180; *Xella*, ^{2}1999b, 701.

576 Vgl. *Mulder*, 1993, 685; *Fulco*, 1976, 65: „ŚRP, ‚to burn', might well be a related root."

577 AHw 960f., vgl. *Müller*, 1980b, 10, dagegen *Fulco*, 1976, 65.

gegeben werden, um anschließend seinen Spuren im Alten Testament zu folgen.

4.1.1.1 Ebla

Als theophores Element findet sich *rasap/b* zunächst in Ebla in den Personennamen *en-na-^{d}ra-sa-ab*, *i-ti-^{d}ra-sa-ab*, *bù*--AN-*ra-sa-ab* und *ib-du-^{d}ra-sa-ab*.[578] In Mari und Ḫana erscheint der Name als *rašap* bzw. *rušpan*. In Terqa, Ur und Emar findet er sich als theophores Element in Personennamen.[579] Aus sargonidischer Zeit ist ein Personenname *i-zi-ra-ša-ap* bekannt.[580]
In Opfertexten ist *rasap/b* ab ca. 2400 v.Chr. in Ebla vielfältig bezeugt.[581] Als Opfertiere werden ihm Schafe oder Rinder dargebracht, aber auch Gegenstände, Textilien und Edelmetalle werden als Opfergaben für den Gott und „seine Adamma“[582], die als Paredros des Gottes gilt, verwendet.[583] Der Gott tritt in verschiedenen Manifestationen auf.[584] Drei der Stadttore Eblas sind nach den großen Gottheiten Dagan, Ba^{c}al und dem Sonnengott benannt,

---

[578] Vgl. *Krebernik*, 1988, 277. Die Deutung von *en-na* in *en-na-^{d}ra-sa-ab* (TM.75.G.336 Vs. VII 7. Rs. III 5) ist umstritten, möglicherweise liegt *ḥ-n-n* „gnädig sein“ als Verb oder Nomen zugrunde, dann wäre die Übersetzung „gnädig ist/war *rasab*“ oder „sei gnädig, o *rasab*“ wahrscheinlich, so *Krebernik*, 1988, 83f.277. *ib-du-^{d}ra-sa-ab* (TM.75.G.336 Rs. V 8) ist mit „Knecht des Rasab“ zu übersetzen, vgl. *Krebernik*, 1988, 78.90.277. TM.75.G.2231 Vs. II 10 bezeugt zudem ein Toponym ^{d}*ra-sa-ap*^{ki}, vgl. *Müller*, 1980b, 7.

[579] *Iddin-Rušpan* (*i-din-^{d}ru-úš-pa-an* „*rušpan* gab“) ist in Mari, Ḫana und als *i-din-ru-uš-pa-an* in Terqa belegt, der wohl amoritische Name *a-bi-ra-sa-ap* („Mein Vater ist *rasap*“) und *ia-aḫ-zu-[uh/ur?]-^{d}ra-ša-ap* in Mari. Zur Deutung des dritten Namens wären drei mögliche Wurzeln anzusetzen: Die vorgefundene Schreibung des Namens legt eine nicht belegte Wurzel **ḫzʾ* nahe. Die Ergänzung mit [*ub*] bzw. [*ur*] begründet sich durch die Verbindung mit *ḫzb* „retten“ oder *ḫzb* „helfen“, vgl. *Fulco*, 1976, 33; *Huffmon*, 1965, 192-193; *Stadelmann*, 1967, 47 (Anm. 5). 48. Zu den Personnamen in Mari, Terqa und Ḫana vgl. *Huffmon*, 1965, 185.192f.263; zu Emar *Lipiński*, 1995, 180 (Anm. 449). *Krebernik*, 1988, 94, nennt für Emar ^{d}*ra-ša-ap- -la-i* (Emar VI/3, 2:34; 126:29), vielleicht „*rašap* ist mächtig“. *Pentiuc*, 2001, 8, belegt Abi-Rašap als einen Namen der königlichen Familie von Emar.

[580] Die Deutung des Elements *i-zi* ist schwierig, vgl. *Fulco*, 1976, 33 (Anm. 158); *Huffmon*, 1965, 184f.; *Müller*, 1980b, 7. *Andersen*, 2001, 307, leitet den Namen aus dem akkadischen Verb *waṣu* her und übersetzt *îṣi-rašap* mit „Let Rašap go out!“. Er stellt den Namen in Zusammenhang mit Hab 3,5 (s. 4.1.2.1).

[581] Vgl. *Cornelius*, 1994, 236; *Niehr*, 2003, 85.

[582] Vgl. Belege bei *Pomponio/Xella*, 1997, 297-315.

[583] Vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 10-15.119.314.

[584] ^{d}*ra-sa-ap*; ^{d}*ra-sa-ap ʾà-da-ni(-du)*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap da-ra-um*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap du-ne-éb*^{ki}*/du-ne-bù*^{ki}*/du-ni-ib*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap gú-nu/núm*$^{(ki)}$, ^{d}*ra-sa-ap lú* NE.NI^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap sa-za*$_{x}$^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap sar-bú*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap si-ʾà-am/mu*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap ša-ku*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap ša-mu-du*^{ki}, vgl. *Pomponio/Xella*, 1997, 297-313; *Pettinato*, 1980, 38.

das vierte Tor nach *rasap/b*.[585] Er nimmt damit neben den Hochgottheiten als (Schutz-)gott der Stadt Ebla eine wichtige Stellung ein.
Bereits in Ebla wird *rasap/b* mit Nergal geglichen.[586] Zusätzlich tritt in Ebla als Lokalmanifestation des Gottes u.a. der ^{d}*ra-sa-ap gú-nu*^{ki}. Das Ortsdeterminativ KI könnte sich sowohl auf den syrischen Ort Gunu („Rasap von Gunu") beziehen, als auch an *gú-nu*^{ki} in der Bedeutung „Garten" („Rasap des Gartens") antreten.[587] Für die Deutung „Garten" im Sinne der königlichen Nekropole könnte sprechen, dass der Gott ein eigenes Haus (É-^{d}*ra-sa-ap gú-nu*^{ki}) besitzt.[588] Im westlichen Stadtbereich von Ebla wurde dicht bei der königlichen Nekropole ein Langhaustempel ausgegraben (Tempel B1), der vielleicht Rešep zugeordnet werden kann. Möglicherweise steht der Gott also mit dem Totenkult der Könige in Zusammenhang.[589]

4.1.1.2 Ugarit

Besonders häufig tritt die Wurzel *ršp* in Ugarit in Personennamen auf. Typische Verbindungen, die eine besondere familiäre oder dienende Verbindung zum Gott ausdrücken sollen, sind *abršp* bzw. *ršpab* („Mein Vater ist *ršp*"), *aḫršp* („Mein Bruder ist *ršp*"), *ršpmlk* („*ršp* ist König"), *ᶜbdršp* („Diener des *ršp*"). Weitere Namen sind *ilršp* („[Mein] Gott ist *ršp*"), *mršp* („Gestärkter des *ršp*" [?]), *yt(r)ršp* („überragend/einzigartig ist *ršp*" [?]), *ngršp* („Herold des *ršp*" [?]), *ᶜdršp* („*ršp* ist ewig" [?]).[590] Dieselben Verbindungen finden sich auch in den akkadischen Personennamen in Ugarit, wobei allerdings nur zwei Namen in syllabischer Schreibung belegt sind. Aufgrund der inhaltlichen Ähnlichkeit der Namen und der Gleichsetzung von *ršp* mit

---

585 Vgl. *Cornelius*, 1994, 236; *Niehr*, 2003, 85; *Pomponio/Xella*, 1997, 314. Möglicherweise weist diese Benennung auf die den Gottheiten geweihten Tempeln in dem jeweiligen Stadtviertel hin, vgl. *Niehr*, 2003, 86.

586 ^{d}*né-eri*$_{10}$ (NERGAL) = *ra-sa-ap* (TM.75.G.1825 v. V 9'-10'), vgl. *Pettinato*, 1980, 41; *Krebernik*, 1988, 104.

587 Die Übersetzung „*Rašpu* des Schildes" (von *gnn* „schützen", vgl. *Conrad*, 1971, 173f.; *Fulco*, 1976, 43) ist aufgrund des hier (allerdings nicht immer) antretenden Ortsdeterminativs KI wohl auszuschliessen. Zur Diskussion des Namens für Ugarit s. S. 114. Auch in dem sakralen Titel PA$_4$-ŠEŠ-^{d}*ra-sa-ap gú-nu*, „Gesalbter des Rašap von Gunu", findet sich der Rašap Gunu (TM.75.G.1764 Rs. IV 2-4). Häufiger treten allerdings ^{d}*ra-sa-ap ᵓà-tá-ni(-tù)*^{ki}, ^{d}*ra-sa-ap-sa*-MI + ŠITA$_x$^{ki} und ^{d}*ra-sa-ap ar-mi*^{ki}*-ar-mi*^{ki} auf, vgl. *Müller*, 1980b, 7 (s. Anm. 584).

588 Vgl. zu den Belegen *Pomponio/Xella*, 1997, 309-311.

589 Vgl. *Niehr*, 2003, 85; *Pomponio/Xella*, 1997, 314; *Hutter*, 1996, 151.

590 Außerdem *(bn) ršp(y)* („[Sohn des] Rešep/der Flamme"), *ršpy* (Flamme), *r*[*šp*]*n mlk-ršp*, *bn ml*(?)*krš*[*p*?]. Vgl. zu den Belegen *Gröndahl*, 1967; *Fulco*, 1976, 34f. Zur Deutung der Namen *yt(r)ršp*, *ngršp* (a) aus der Wurzel **nwg* („verlassen"), als Nominalverbindung mit *ngr* [akk. *nagīru*] ‚Herold' [bei Aneinandertreten von zwei gleichen Konsonanten werden diese nur einfach ausgedrückt, vgl. *Gröndahl*, 1967, 15]; b) arab. *nǧw* ‚sich retten, entkommen', c) *ᶜdršp* [meist verbunden mit *ᶜd* ‚ewig'], d) möglicherweise auch *ᶜd* ‚weise' oder e) **ᶜdr*), vgl. *Fulco*, 1976, 35f.

^{d}g i r - u n u - g a l (- l a) in RS 20.024 können jedoch wohl auch die Verbindungen mit den Logogrammen ^{d}MAŠ.MAŠ und ^{d}KAL, die eigentlich mit Nergal geglichen werden, als Namen mit dem Element *ršp* gelesen werden.[591]

Götterlisten aus Ugarit führen *ršp* an 26. (KTU 1.118) bzw. 27. (KTU 1.47) Stelle im Pantheon auf.[592] Häufig steht Rešep in Nähe zu Anat. Opfer werden allen Manifestationen[593] des Gottes gebracht, jedoch wird ihm im Vergleich zu *ʿṯtrt šd*, *bʿl* oder *il* relativ wenig geopfert.[594] Als Opfer werden besonders häufig Schafe (*š*) verwendet[595], einmal sicher auch Pfeile (*ḥṣ*).[596]

---

591 Vgl. die Auflistung bei *Pardee*, 2002, 14, der die Listen KTU 1.47 (Z.27: *ršp* an 27. Stelle), KTU 1.118 (Z.26: *r*[*š*]*p* an 26. Stelle), die akkadische Liste RS 20.024 (Z.26: ^{d}GÌR.UNU.GAL [Nergal]) und KTU 1.148,1-9 (*ršp* in Z.8) nebeneinander bietet. *Gröndahl*, 1967, 181, gibt als Ideogramme für *ršp* in Ugarit ^{d}MAŠ.MAŠ, ^{d}KAL und ^{d}GÌR.UNU.GAL.LA an. So liest sie z.B. *abdi*-NERGAL als *abdi-rašap* (317), vgl. bes. 181f. Allerdings bezieht sich die Gleichung in RS 20.024 nur auf die Schreibung ^{d}GÌR.UNU.GAL, weshalb *von Weiher*, 1971, 90, für die Verbindungen mit ^{d}MAŠ.MAŠ „Nergal" liest, z.B. *aḫi* (ŠEŠ)-^{d}*nergal*$_4$ „Mein Bruder ist Nergal"; ^{d}*nergal*$_4$*-a-bu/bi* „Nergal ist (mein) Vater"; *ili* (DINGIR)-^{d}*nergal*$_4$ „Mein Gott ist Nergal"; *abdi* (oder akkadisch zu lesen *arad*?) (ÌR)-^{d}*nergal* „Diener des Nergal".

592 Der Todesgott Mot hingegen taucht in den Listen ebenso wenig auf wie in Ritualtexten oder als theophores Element in Personnamen. Er muss in seiner Funktion daher von *ršp* unterschieden werden, vgl. auch *Niehr*, 2003, 86.88, gegen *Stadelmann*, 1967, 55f.

593 Als Manifestationen des Gottes sind in Ugarit belegt: *ršp*, *ršp bbt*, *ršp gn*, *ršp ḥgb*, *ršp idrp*, *ršp mhbn*, *ršp mlk*, *ršp ṣbi*. Sie erhalten folgende Opfer: *ršp* (18 Opfer, 6 Erwähnungen ohne Opfer), *ršpm* (1 Opfer), *ršp idrpd* (1 Opfer), *ršp bbt* (3 Opfer), *ršp gn* (1 Opfer, eine Erwähnung ohne Opfer), *ršp ḥgb* (10 Opfer), *ršp mhbn* (4 Opfer), *ršp mlk* (2 Opfer), *ršp ṣbi* (1 Opfer), *ršp* […] (23 Opfer), vgl. *Pardee*, 2000, 988-990. Die Deutung der Namen ist schwierig: *ršp bbt* ist wohl als Lokalmanifestation der anatolischen Stadt Bibitta zu verstehen. Die Deutungen der anderen Namen sind umstritten (zu *ršp gn* s. S. 112.114, *ršp ḥgb* wird von *Gröndahl*, 1967, 84, mit „Heuschrecke" übersetzt (vgl. Lev 11,22). Ebenso favorisiert *Choi*, 2004, 20, diese Übersetzung. Gegen eine Verbindung Rešeps mit der Gazelle (Rešep, „der im Feld umherspringt" [„saute en courant"]) wendet sich *Fulco*, 1976, 44, der ebenfalls wie *Gröndahl* „Rešep, the grashopper" übersetzt und dies mit der verheerenden Wirkung von Heuschrecken begründet. Als Alternative schlägt er die Herleitung aus arab. *ḥǧb* („verhüllen, abschirmen")/*ḥiǧāba* („Amt des Pförtners")/*ḥāǧib* („Pförtner'). *Pardee*, 2002, 283, stellt fest: „Meaning of second term uncertain."

594 *Pardee*, 2002, 222f., listet für *ʿṯtrt šd* 377 Opfer auf, für *bʿl ṣpn* 266 und für *il* 60 Opfer, während *ršp* […] nur 23 Opfer erhält, *ršp* 18 und *ršp ḥgb* 10 Opfer. Natürlich können sich die Zahlen, die auf bisher bekannte Texte beziehen, mit neu edierten Belegen ändern.

595 15x an *ršp*; *ršp idrp*; *ršp bbt*; *ršp mhbn*; *ršp mlk*; *ršp* […]. Außerdem dienen Kühe (*gdlt* – 5x an *ršp*), Teile von Tieren wie die Kehle (*npš* – 7x an *ršp ḥgb*; *ršp mhbn*; *ršp* […]) und Schnauze (*ap* – 5x an *ršp ḥgb*; *ršp* […]), Stiere (*alp* – 4x an *ršp mlk*; *ršp* […]), Gold (*ḫrẓ* – 5x an *ršp ḥgb*; *ršp* […]), Silber (*ksp* – 5x an *ršp ḥgb*; *ršp* […]), Fladenbrote (*dqt* – 4x an *ršp*), Wein (*yn* – 2x an *ršpm*; *ršp ṣbi*), der Kopf eines Löwen (*pn arw* – 1x an *ršp gn*), eine glänzende/überzogene Schüssel (?) (*sp ḫršḫ* – 1x an *ršp mhbn*) als Opfermaterial, vgl. *Pardee*, 2000, 988-990.

596 KTU 1.90,5 und nicht ganz sicher KTU 1.168, 4.6, vgl. *Pardee*, 2000, 989.

Vögel hingegen dienen wohl nicht als Opfer für *ršp*.[597] KTU 1.91,11 bezeugt ein Königsopferritual, in denen *ršpm* eine Rolle spielen.[598]
Die Verbindung *ršp gn* findet sich wie in Ebla auch in Ugarit.[599] Ein Tempel (*[b]t*) für *ršp gn* ist in KTU 4.219,3 erwähnt, archäologisch allerdings nicht nachgewiesen.[600] Möglicherweise ist *gn* als königliche Nekropole zu verstehen, als deren Gott *ršp* agiert.[601] Diese Deutung wird aus den – unsicheren – Belegen aus Ebla hergeleitet und ist für Ugarit insofern schwierig, als dass nur eine weitere Manifestation des Gottes, *ršp bbth*, gedeutet werden kann, und zwar als geographische Bezeichnung.[602] Der geographische Bezug auf die syrische Stadt Gunu ist damit zumindest nicht auszuschließen.[603]

---

597 Nach KTU 1.106,1-7 sind als Opfer für *ršp ḥgb* Vögel (*ʿṣrm*) vorgesehen: (1) l *ršp. ḥgb. ʿṣrm* (2) *l inš. ilm. šrp* (3) *ydbil. gdlt. ya* (4) *ršil. gdlt* (5) *ʿmtr. gdlt. np***š* (6) *w š. l ršp. mh*[*bn*] (7) *šrp**. *ʿṣ***rm*. *[*l inš*] („[1] für *ršp-ḥgb* Vögel, [2] für die *inš ilm* ein Brandopfer, [3] für *ydb il* eine Kuh, für *yʾa-* [4] *-ršil* eine Kuh, [5] für *ʿmtr* eine Kuh, einen Nacken [6] und ein Schaf für *ršp*-MHBN [7] ein Brandopfer, Vögel für die *[*l inš*]“). Dagegen liest *Pardee*, 2002, 53-56, die erste Zeile als Fortsetzung einer nicht entdeckten ersten Tafel. Dadurch ändert sich der Bezug, die Vögel sind nicht Opfer für *ršp ḥgb*, sondern beziehen sich auf die folgenden *inš ilm*: „(1) … for Rašap-Ḥagab, two birds (2) for ʾInāšu-ʾIlīma as a burnt-offering.“ Diese Lesart wird zudem dadurch unterstützt, dass als Opfer für die *inš ilm* – mit drei Ausnahmen (*š* in KTU 1.112,5-6; KTU 1.132,14-16.24; *gdlt* in KTU 1.132,21, vgl. *Pardee*, 2000, 969) – ausschließlich Vögel vorgesehen sind. Damit wäre die einzige Verbindung von *ršp* mit Vögeln in Ugarit widerlegt.

598 (10) *k tʿrb. šd. ṯtrt. bt.* [*m*]*lk* (11) *k tʿrbn. ršpm. bt. mlk* („Wenn die Aštart des Feldes das Königshaus betritt, wenn die Rašpuma das Königshaus betreten“). Möglicherweise sind hier Rešep-Statu(ett)en gemeint, die den Palast „betreten“, vgl. *Fulco*, 1976, 42; *Pardee*, 2002, 215; *Niehr*, 2003, 88; *Cornelius*, 1994, 240. Archäologisch sind Rešep-Statuen in Ugarit allerdings bisher nicht nachzuweisen, vgl. *Cornelius*, 1994.

599 KTU 1.165,2f.; KTU 6.62,2, vgl. *[l. b]t. ršp. gn* in KTU 4.219,3. Auch in Serabit El-Khadim, der Kupferkolonie auf der Sinai-Halbinsel, wird ein *zu ga/uni** verehrt, der wohl mit dem *ršp gn* zu identifizieren ist, vgl. *Dijkstra*, 1997, 94f.

600 Vgl. *Niehr*, 2003, 87 (dort fälschlich KTU 4.216,3); *Cornelius*, 1994, 237; *Gese*, 1970, 108-109 (Abb. 5).

601 Zu dieser Deutung der Gottesbezeichnung ^{d}*rašap gunum*, vgl. *Niehr*, 2003, 85; *Pomponio/Xella*, 1997, 314f. *Müller*, 1980b, 7-10. Hinweise auf Totenpflege in Ugarit geben die Texte KTU 1.106 und KTU 1.82 sowie in archäologischer Hinsicht möglicherweise Napflöcher für Libationen (?) an den Grabeingängen.

602 Vgl. *Pardee*, 2002, 126, der KTU 6.62,2 übersetzt: „Lion's head (lit. „face“) that Nūrānu offered to *Rašap Guni*“ und interpretiert Rašap Guni als Gottheit der syrischen Stadt Guni („Rašap Guni. The manifestation of *Rašap* particular to the Syrian city of *Gunu*“, *ders.*, 2002, 283). Diese Interpretation entspricht der Funktion Rašap Bibittas in KTU 1.107, wo Šapšu als Botin durch fast die gesamte damals bekannte Welt reisen muß, um eine Beschwörung gegen Schlangebisse an die großen Göttinen und Götter weiterzutragen. Rašap Bibitta steht hier als Gott für den Raum Anatolien, vgl. *Pardee*, 2002, 172f.

603 *Choi*, 2004, 27, der die Diskussion um die Verbindung mit der Königsnekropole nicht benennt, vermutet aufgrund der Bezeichnung *ršp gn*, dass in Ugarit Rešep als Schutzgott der Gärten fungierte. Damit werde sein Chrakter als schützender und Fruchtbarkeit schenkender Gott unterstrichen.

Nach KTU 1.78 fungiert Rešep als Torhüter des Ortes des Untergangs der Sonnengöttin (Šapšu/Šapaš), die in der Nacht durch die Unterwelt zu ihrem Aufgangspunkt reist und dadurch die Toten beherrschen und richten kann[604], d.h. *ršp* dient als Hüter des im Westen gelegenen Eingangs zur Unterwelt. Nach *Pardée* zieht sich der Text auf das Erscheinen des Mars beim Sonnenuntergang an sechs aufeinander folgenden Tagen, um danach beim Sonnenuntergang nicht mehr sichtbar zu sein. Indem Rešep in seiner Funktion als Unterweltsgott astralisiert wird, wird er gleichzeitig mit dem Gott Ṣalbatanu-Mars identifiziert.[605] Damit zeigt sich zugleich sein kriegerischer Charakter.[606]

Die in KTU 1.78 bezeugte Funktion Rešeps als Torhüter der Unterwelt lässt den Gott aber nicht nur als Unterwelts- und Kriegsgott erscheinen, sondern bezeugt auch seine Astralisierung bereits in Ugarit. In KTU 1.91,15 wird Rešep u.a. mit dem Titel *ršp ṣbi* belegt. *Pardée* verbindet den Titel mit *ṣbu/i* I „army, militia, troops, soldiers“[607] und nimmt den Titel als Indiz für die Bezeichnung Rešeps als Kriegsgott.[608] Eine andere Möglichkeit wäre eine Beziehung des Gottes zu Gazellen, wie sie auch in Ägypten bezeugt ist. Allerdings wird der ugaritische Terminus mit *aleph* (*ṣbʾ*) geschrieben, das hebräische Wort für Gazelle aber mit *yod* (צְבִי). Da dies zudem der einzige ugaritische Beleg für diese Verbindung wäre, ist sie wohl eher unwahrscheinlich.[609]

Als „Herr der Pfeile“[610] (*ršp ḥṣ*) verursacht *ršp* Krankheiten, die zum Tod führen können[611]: In einem Gebet an Anat und Baᶜal wird Baᶜal gebeten, die Pfeile Rešeps zurückzuhalten.[612] Möglicherweise ist Baᶜal hier als Gegner

---

604 Vgl. *Pardee*, 2002, 131-133, ebenso *von Weiher*, 1971, 76-83; *Albani*, 2000, 203f., *Müller*, 1980b, 8; *Hutter*, 1996, 137.

605 Vgl. *Albani*, 2000, 204.

606 Gegen die Deutung, dass hier von einer Sonnenfinsternis die Rede sei, vgl. *Pardee*, 2002, 131-333.

607 Vgl. DUL 777, dort ebenso „*ršp ṣbi* DN of the army/militia“.

608 So interpretiert Pardee den bruchstückhaften Beleg, vgl. *Pardee*, 2002, 133.215.283. Ebenso *Albani*, 2000, 204. Ähnlich im Medinet Habu Text Ramses III. (E44): „Sie waren mächtig wie Rešeps“, mit der möglicherweise die Gefolgschaft des Kriegsgottes gemeint ist, vgl. *Fulco*, 1976, 42; *Miller*, 1973.

609 Vgl. auch *Cornelius*, 1994, 123.

610 Ältere Vorschläge für die Übersetzung von *ršp ḥṣ* haben diese von arab. *ḥaẓẓ*[un] („Anteil, Los, (Glücks-)fall, Wohlstand“) abgeleitet, so z.B. *Albright*, 1968, 121, vgl. auch *van Zijl*, 1972, 86. Diese Wortbedeutung für *ḥṣ* lässt sich im Ugaritischen allerdings nicht sicher belegen. *Harris*, 1936, 60, schlägt die Übersetzung „Resheph of the streets“ vor, vgl. *Choi*, 2004, 24.

611 *Choi*, 2004, 24, der die Übersetzung „Resheph of the locusts“ für *ršp ḥgb* sowie „Resheph of the army“ für *ršp ṣbʾ* favorisiert, sieht hierin einen weiteren Beleg für die zerstörerische Kraft des Gottes.

612 KTU 1.82,3-4. Die Lesung der zwei Zeilen ist aufgrund der Zerstörungen nicht ganz sicher: [*yš*]*b**/*d***t. bᶜl. ḥẓ. ršp*/*bn***. km. yr. klyth. wblh* („Möge Baᶜal die Pfeile Rešeps zurückhalten, wenn er (Rešep) seine Pfeile auf ihre Nieren und ihr Herz abschießt“), vgl. zu

Rešeps zu verstehen. Im Kirtu-Epos tritt *ršp* parallel zu Jammu und Šalḫu als Unheilbringer auf und „rafft“ (*ʿsp*) die 5. Frau Kirtus hinweg.[613] Dagegen kann der Gott aber auch um Heil angerufen werden wie in KTU 1.123,31, wo Rašpu neben den *inš ilm* am Ende einer langen Anrufung verschiedener Götter ebenfalls gebeten wird, Heil (*šlm*) zu schenken.

4.1.1.3 Ägypten

Als frühester Beleg für *ršp* in Ägypten gilt der Name eines asiatischen Brauers, *ʿpr-rsp*, aus der 12. Dynastie.[614] Vereinzelt sind weitere Namen mit *ršp*(.*w*) als theophorem Element belegt.

Der asiatische Gott wird im Neuen Reich insbesondere durch den Pharao als Kriegsgott rezipiert. Stelen mit dem reitenden oder fahrenden Rešep sind aus der Zeit der 18. Dynastie belegt, wobei sich die Darstellung des Gottes als Reiter und Wagenlenker ausschließlich auf ägyptischen Reliefs findet.[615] Durch Inschriften oder die Königskartusche stehen die Reliefs aus der 18. Dynastie in engem Bezug zum Herrscher.[616] Rešep der Kriegsgott fungiert als Schutzgottheit Amenophis' II.[617] So wird auf der Sphinx-Stele von Gizeh davon berichtet, dass der König die Pferde des königlichen Stalles so gelenkt habe, dass Rešep und Astarte sich darüber freuen. Im Tempel von Karnak wird Montu-Rešep auf einem Streitwagen mit Schutzschild dargestellt. Auf einem Siegel wird der Name Amenophis' II. von dem Zusatz „geliebt von *ršp*(.*w*)“ gerahmt.[618] Rešep nimmt die Rolle ägyptischer Götter ein, wenn er dem Pharao das *ḫpš*-Schwert zureicht.[619] Die Stelen unterstreichen die militärische Macht des Pharao. In der 19.-20. Dynastie (1300-1100) tritt Rešep als Kriegs- und Schutzgott des Pharaos zurück. Statt dessen übernehmen Baʿal-Seth[620] bzw. Astarte als Herrin des Streitwagens die Rolle der Kriegsgottheit.[621]

Text und Übersetzung *de Moor/Spronk*, 1984, 239, ebenso auch *Niehr*, 2003, 87. *Van Zijl*, 1972, 85-93, gibt die Zeilen folgendermaßen wieder: [*ʿrp*]*t. bʿl ḥẓ. ršp/b km. yr. klyth. wlbh* („The cloud of Baal ist the arrow of Rešep, like rain is his kidneys and heart“). Trotz der Schwierigkeit ist der Zusammenhang des Gottes mit den Pfeilen deutlich.

613 KTU 1.14 I 18-20 (18-19: *mḫmšt. yitsp/ršp**[.] *mṯdṯt. ǵlm*). Obwohl er für den Tod der fünften Frau des Kirtu verantwortlich ist, wird Rešep in KTU 1.15 II 6 zum Hochzeitsbankett Kirtus geladen.

614 *Pap. Brooklyn* 35.1446. Ebenso heißen ein Weinhändler aus der Zeit Tut-Ankh-Amuns und ein Wagenlenker aus dem Neuen Reich, vgl. *Simpson*, 1984, 244; *Stadelmann*, 1967, 47; *Fulco*, 1976, 2 (Anm. 5), dort siehe auch die Diskussion zur Deutung des Namens.

615 Rešep-Reliefs sind außerhalb Ägyptens nicht nachzuweisen, vgl. *Cornelius*, 1994, 243.

616 Vgl. *Cornelius*, 1994, 238f.

617 Vgl. *Caquot*, 1956, 54; *Niehr*, 2003, 89f.; *Cornelius*, 1994, 259.

618 Vgl. *Stadelmann*, 1967, 57.

619 Vgl. *Cornelius*, 1994, 261.

620 Mit Seth kann Rešep zumindest terminologisch nicht verbunden werden, vgl. dazu *Keel*, 1990d, 295: Die These, Rešep werde mit dem Sethtier determiniert, ist falsch. Während

Seine Rolle als Schutzgott bleibt Rešep hingegen auf ägyptischen Stelen erhalten, deren Größe vermuten lässt, dass die Stelen in privaten Hausschreinen aufgestellt waren (**Abb. 54**). Ein Hauptfundort für diese Privatstelen ist *Dēr el-Medina*, ein Wohnviertel der (nach ihren Namen zu schließen ägyptischen und nicht semitischen) Arbeiter in der Königsnekropole Theben-West. Privatstelen wurden ebenfalls in Qantir, einem ägyptischen Militärstützpunkt, gefunden.[622] Die Tatsache, dass einige der Privatstelen in Tempeln und Heiligtümern aufgefunden wurden, gibt Hinweis auf ihre kultische Verwendung: Der Fundort der Stele Memphis im Ptah-Tempel lässt ein Heiligtum des Gottes im großen Ptah-Komplex vermuten.[623] Noch in der 27. und 30. Dynastie bis hin zur ptolemäischen Zeit findet sich Rešep in Götterlisten und Tempeldarstellungen.[624] Beischriften belegen *ršp(.w)* mit den Epitheta *nṯr* *ꜥ3* „Großer Gott" oder *nb pt* „Herr des Himmels".[625]
Der Gott wird mit seinen kriegerischen Attributen dargestellt.[626] Der *smiting god* oder *menacing god* mit Speer, Keule, Stabaxt oder einer Doppelaxt und dem Schild als exklusivem Attribut Rešeps[627] ist außer auf ägyptischen Stelen[628] außerdem sowohl auf einem ägyptischen Rollsiegel und einem ägyptischen Ostrakon als auch auf levantinischen Siegeln und palästinischen Bronzen (s. 4.1.1.6) nachgewiesen. Während der sitzende Gott mit gezückten Waffen und Schild nur auf ägyptischen Relief-Stelen zu finden ist, ist der stehende Gott (mit zurückgehaltenen Waffen oder ohne Waffen) sowohl auf ägyptischen Reliefs als auch auf palästinischen Siegeln zu finden (**Abb. 54-57**).[629] Niemals wird Rešep mit einem Feind gemeinsam dargestellt. Die Übertragung der Kampfeskraft des Gottes in den privaten Bereich legt den Schluss nahe, dass der Gott persönliche Feinde in Form von Krankheiten abwehren soll[630]: Die erhobene Hand, die u.a. auch auf Amuletten der Abwehr von Gefahren (**Abb. 31; Abb. 35**) dient – mit oder ohne Waffen –

Rešep mit dem sitzenden anthropomorphen Gott determiniert wird, kann hinter Baꜥal das Sethtier stehen.

621 Vgl. GGG 129; *Koch*, 1993, 390: Die Asiaten bringen Streitwagen, Rešep und seine Begleiterinnen Anat und Astarte nach Ägypten.

622 Die Stelen gehörten aber wohl nicht nur Soldaten, vgl. *Cornelius*, 1994, 239 (RR 2-3).

623 Vgl. *Stadelmann*, 1967, 71; *Cornelius*, 1994, 239f. (RR9-10).

624 *Simpson*, 1984, 245.

625 Vgl. *Cornelius*, 1994, 258.

626 *Cornelius*, 1994, RR 1-34.

627 Vgl. *Cornelius*, 1994, 251.

628 Vgl. *Cornelius*, 1994, 243 (RR1-RR 23).

629 Vgl. *Cornelius*, 1994, Pl. 31 (RM 16-18). Drei Stelen aus Ugarit (RS 23.216; 23.217; 24.434) zeigen einen kämpfenden und schreitenden Gott, der mit Schwert, Bogen, Köcher und Schild ausgestattet ist. Aufgrund des Schildes ist er möglicherweise mit Rešep zu identifizieren, aber die Stelen tragen keine Beischrift, vgl. *Niehr*, 2003, 90. Nach *Cornelius*, 1994, 243, sind außerhalb Ägyptens keine Rešep-Reliefs nachzuweisen.

630 Vgl. *Niehr*, 2003, 90; *Stadelmann*, 1967, 61-76. *Andersen*, 2001, 307: „By polarization, when rešep was adopted into Egyptian Religion, he became a god of healing."

symbolisiert wohl auch hier die apotropäische Funktion des (immer im Profil dargestellten) Gottes.[631] Dass Rešep allerdings nicht nur über eine apotropäische Funktion verfügt, sondern explizit als heilender Gott bezeichnet werden kann, zeigen verschiedene Steleninschriften. So wird er *ršp.w nṯr ꜥꜣ (sḏm nḥt)* „*ršpw*, der große Gott (der das Gebet hört)" genannt.[632] Auch die Titel *jw snb//k* „Du heilst/mögest heilen"[633] oder *dj//f snb* „Er gibt Gesundheit"[634] werden Rešep auf den ägyptischen Privatstelen verliehen.[635]
Ebenso spricht die Verbindung von Rešep mit Min und Qedeschet/Qudschu, die sich in Ägypten ikonographisch nachweisen lässt, für eine heilwirkende Funktion des Gottes in Ägypten. Hier ist Rešep nicht als kriegerischer, sondern als stehender Gott mit gesenkter Waffe oder mit dem *wꜣz*-Szepter der ägyptischen Götter in der Hand dargestellt. Die Göttin vom Qudschu-Typ hält Rešep eine Schlange entgegen, Min eine Lotusblume (**Abb. 58**).[636] *Keel* möchte trotz der gesenkten Waffen auf diesen Stelen eine kriegerische Funktion des Gottes erkennen. Da sowohl Schlangen als auch Ziegen im vorderen Orient schwarz sind und ikonographisch zuweilen der Uräus die den Baum/die Göttin flankierenden Capriden ersetzen kann, könnte die Rešep entgegengehaltene Schlange analog zur regenerativen, erotischen und Leben spendenden Symbolik der Lotusblüte als Symbol für „aggressive Lebendigkeit"[637] interpretiert werden (s. 5.3.1). Beide Attribute können auch ohne Rešep und Min in der Hand des Qudschu-Typs auftreten, und Rešep weist ansonsten keinerlei Verbindungen mit Schlangen auf. Die Symbole gehören also wohl vielmehr zur Qudschu-Göttin als zu Rešep bzw. zu Min.[638] Der klare Bildtypos, in dem die drei Gottheiten zusammen dargestellt werden und die Göttin je einem der männlichen Götter immer dasselbe Attribut entgegenstreckt, scheint aber doch darauf hinzudeuten, dass Rešep in irgendeiner Weise in Verbindung mit der Schlange zu bringen ist.[639] Die Tatsache, dass er seine Waffen trägt, wenn auch nicht erhoben hat, könnte darauf hinweisen, dass er immer noch als Schutzgott gilt.[640] Insbesondere im Privatbereich würde Rešep damit in der Tat die Rolle eines Lebensspenders und Schutzgottes einnehmen.
Als ausländischer Gott ist Rešep daran zu erkennen, dass er mit asiatischem Bart dargestellt werden kann und einen kanaanäischen Schurz trägt.[641] Er

---

[631] Vgl. *Cornelius*, 1994, 255f.
[632] *Cornelius*, 1994, 28 (RR2).
[633] *Cornelius*, 1994, 37f. (RR 12).
[634] *Cornelius*, 1994, 32f. (RR 7); 45f. (RR 23); 48f. (RR 26).
[635] *Cornelius*, 1994, 258.
[636] Vgl. *Cornelius*, 1994, Pl. 20 (RR 28); Pl.21 (RR29); Pl. 22 (RR30).
[637] *Keel*, 1992, 208.
[638] Eine erotische Konnotation Rešeps schließt *Cornelius*, 1994, 260, daher aus.
[639] Vgl. *Keel*, 1992, 207.
[640] Vgl. *Conelius*, 1994, 260f.
[641] Vgl. *Cornelius*, 1994, 248f.

trägt zudem eine hohe konische Krone, die an die weiße Krone des ägyptischen Herrschers erinnert und meist statt des Uräussymbols einen Gazellenkopf trägt (**Abb. 54; Abb. 58**).[642] Möglicherweise weist die Gazelle auf eine Verbindung des Gottes mit der Wüste hin.[643] So formuliert eine ägyptische Steleninschrift: „Encircler of the desert, Reshef when he burns“[644]. Nach *Keel* könnte die am Boden unter dem Königslöwen liegende Gazelle mit zum Löwen gedrehtem Kopf auf Stempelsiegeln in ägyptischer Sicht palästinische Bergbewohner repräsentieren[645] – da es sich bei Rešep von seiner Ikonographie und Herkunft her um einen asiatischen Gott handelt, könnte diese Konnotation vielleicht auch in der Gazelle am Kopfschmuck anklingen, so dass damit die fremdländische Herkunft und Wüstenkonnotation des Gottes unterstrichen wird. *Hornung/Staehelin* vermuten, dass gerade das Überleben der Tiere in der Wildnis ein Zeichen für ihre besondere Vitalität darstellt.[646] Angesichts der negativen Aspekte der Wüste (s. 5.1; 5.4) würden Capriden dann einerseits eine Negativ- und Todessphäre verkörpern[647], andererseits aber auch Überlebenswillen und Kraft. Schließlich lässt vielleicht der Sitz der Gazelle am Kopfschmuck des Gottes einen Hinweis auf ihre Funktion zu: Dient der Uräus dem Zerschlagen der Feinde des Pharaoh[648], so könnte auch die Gazelle ihre Schnelligkeit dem Gott zur Verfügung stellen und gleichzeitig eine schützende Funktion einnehmen.

Die Ambivalenz des Gottes kommt vielleicht in einem Amarnabrief aus Zypern um 1350 v. Chr. zum Ausdruck, wenn Rešep und Nergal miteinander identisch sind: „Die Hand des Rašpu (^{d}MAŠ.MAŠ) ist jetzt in meinem Land und hat alle Menschen meines Landes getötet und es gibt keine Kupferarbeiter mehr.“[649] Auch in ägyptischen Zauberpapyri wird das „Gift

---

642 Vgl. *Cornelius*, 1994, 246-248; *Simpson*, 1984, 245. *Fuchs*, 1993, 213 bemerkt, dass als altsüdarabisches Symboltier für Götter Steinbock und Gazelle austauschbar sind.

643 Vgl. *Niehr*, 2003, 90; *Fulco*, 1976, 29.

644 *Cornelius*, 1994, 259 (RR 38); vgl. *Keel*, 1995a, 190; *ders.*, 1990b, 198f., der auf die Verbindung von Wüste und der ausländischen Herkunft des Gottes Seth in Ägypten hinweist.

645 Vgl. *Keel*, 1995a, 197. Dafür könnte auch sprechen, dass in Ägypten im Bildtypos des Niederschlagens der Feinde die Gazelle die Feinde ersetzen kann, vgl. *Keel*, 1995a, 222 (Abb. 490; 491); *Keel/Shuval/Uehlinger*, 1990, 32.266 (Abb. 1; 2).

646 Vgl. *Hornung/Staehelin*, 1976, 138-140.

647 In Mesopotamien werden Tote u.a. durch Böcke dargestellt, vgl. *Loretz*, ^{2}1996, 129 (Anm. 381). Falls sich in Jes 14,9 (vgl. Sach 10,3; Jer 50,8) eine Verbindung von Böcken mit der Unterwelt findet, könnte dies ebenfalls auf eine chthonische Konnotation der Böcke schließen lassen, *Keel/Uehlinger*, ^{5}2000, 308; *Riede*, 2002, 189f.

648 Vgl. *Eder*, 1995, 140-142.

649 EA 35,13-15. Vgl. zur Lesung von ^{d}MAŠ. MAŠ S.112 (s. Anm. 591). In Z.35-39 fährt der Brief fort: „Denn die Hand des Nergal ist in meinem Land und in meinem Haus. Eine meiner jungen Gattinnen, mein Bruder, ist jetzt gestorben“, Übersetzung nach *Niehr*, 2003, 89, vgl. *Xella*, 1988, 50.

Rešeps" genannt, das tödliche Krankheiten verursacht.[650] Hier gilt Rešep also nicht als Heiler, sondern als krankheitsverusachender Gott.

4.1.1.4 Phönizien

Für die phönizische Kultur finden sich im Libanon kaum Hinweise auf Rešep. Eine Bauinschrift des Königs Bodaštart von Sidon aus den Fundamenten des Ešmuntempels spricht von einer Aufteilung der Stadt Sidon in ein „Sidon der Flur (?)"[651] und ein „Sidon des Meeres", das die drei Namen „Sidon herrscht"[652], „Hoher Himmel" und „Land der *ršpm*" trägt.[653] Die beiden ersten Bezeichnungen werden als Stadtteil-[654] bzw. Tempelnamen[655] gedeutet. Der Plural *ršpm* ist ebenfalls in ugaritischen Ritualtexten belegt, in denen zudem – wie dies z.B. auch bei Baᶜal der Fall ist – verschiedene Manifestationen des Gottes auftreten. Möglicherweise handelt es sich also auch bei dem in Sidon genannten Plural um eine Bezeichnung verschiedener Rešep-Manifestationen. *Niehr* vermutet daher ähnlich wie für die Bezeichnung „Hoher Himmel" unter *ʾrṣ ršpm* einen Tempelnamen, der einen „Tempel für verschiedene Rešep-Götter im Sidon des 5. Jh.s v. Chr."[656] bezeichnet.[657]

Aus Anatolien (Karatepe) ist aus einer Portalinschrift eine luwisch-phönizische Bilingue bekannt, in der Azatiwada seinen militärischen Erfolg Rešep dankt.[658] Neben der Nennung Baᶜals wird hier der luwische Hirschgott[659] mit *ršp ṣprm* gleichsetzt. Da *ršp ṣprm* in den nordwestsemitischen Religionen sonst nicht belegt ist, ist umstritten, ob der Terminus als „*ršp* der Ziegen"[660] oder „*ršp* der Vögel"[661] oder als ein Kilikischer Ortsname[662] zu

---

650 Vgl. *Fulco*, 1976, 12.

651 Nach *Donner/Röllig* ist „die Bedeutung (…) zweifelhaft". Der „Sidon-Flur" passe nicht als Tempelname, vgl. KAI II 24. *Niehr*, 2003, 91, interpretiert den Begriff als den Ort, an dem sich der Tempel Ešmuns befindet.

652 Nach *Baurain/Bonnet*, 1992, 83, handelt es sich um ein „quartier royal ou administratif", nach KAI II 24 um einen Tempelnamen.

653 KAI 15 parr., Übersetzung auch bei *Niehr*, 2003, 91.

654 *Lipiński*, 1995, 179.187.

655 KAI II 24 und *Xella*, 1993, 489f.

656 *Niehr*, 2003, 91.

657 Es stellt sich bei dieser Deutung allerdings die Frage, warum für eine Tempelbezeichnung der Begriff *ʾrṣ* und nicht *bt* gewählt wurde.

658 KAI 26 II 10-12. Vgl. zur Übersetzung *Choi*, 2004, 24 (Anm. 39), der die Partikel *bᶜbwr* als „by the grace of/because of" übersetzt (ebenso KAI II 37: „durch die Gnade").

659 KAI II 41: „Eigentlicher Name des nur als אלם genannten Gottes."

660 Vgl. UT 475, Nr. 2186; *Donner/Röllig* sprechen sich aufgrund einer Götterdarstellung mit Vogel auf dem Relief für die Deutung „Rešep der Vögel" aus, vgl. KAI II 41f. Gegen die Deutung als „Rešep der Zeigenböcke" spreche, dass das Wort erst spät belegt sei. Auch *Choi*, 2004, 22, übersetzt „'Resheph of the he-goats' or 'Resheph of the stags'".

661 *Caquot*, 1956, 55; vgl. *Andersen*, 2001, 306.

interpretieren ist. Da die Verbindung mit Vögeln in Ugarit zumindest problematisch (s. Anm. 597), die Verbindung mit der Gazelle in Ägypten hingegen gut belegt ist und *ršp* mit dem *Hirsch*gott, der ebenfalls durch ein Horntier repräsentiert wird, geglichen wird, erscheint die Deutung als „*Rašpu* der Ziegen" am wahrscheinlichsten.[663] Jedenfalls zeigt die Inschrift, dass Rešep im Pantheon neben Baᶜal als Gottheit eine prominente Rolle gespielt haben muss.
Aus Zypern (Enkomi) stammt eine 35cm hohe Götterfigurine wohl phönizischer Herkunft des Rešep-Typus.[664] Die Statue wurde in einem Heiligtum gefunden, steht auf einem Vierzungenbarren und diente vermutlich als Schutzgott der Metallhandwerker. Seine Ausstattung ähnelt den Hörnerträgern aus *Medīnet Habu*: Sie hat einen nackten Oberkörper und trägt einen Lendenschurz. Der Hörnerhelm ist mit zwei stierähnlichen Hörnern bestückt, in der erhobenen Rechten hält die Figur einen Speer und in der Linken einen Rundschild. Eine zweite, 20cm größere Figurine mit Hörnerhelm und Schurz – allerdings ohne Waffen und nicht in der Pose des *smiting god* – kann vielleicht demselben Typus zugerechnet werden.[665] Auch Inschriften aus Zypern aus dem 4. Jh. belegen für die phönizische Kultur verschiedene Manifesta tionen Rešeps wie *ršp ḥṣ* („Rešep des Pfeils"[666]) aus Kition[667], Rešep Alasiotas[668] sowie Rešep Eleites[669] in Tamassos. Eine Statuenbasis aus Paleokastro trägt eine Widmung an Rešep. Das Epitheton des Gottes ist jedoch nicht mehr zu lesen.[670] In Idalion wird dreimal *ršp mkl* genannt.[671] KAI 39 parallelisiert *ršp mkl* mit *toi apollōni amuklōi* (Apollon Amyklos).[672] Die Gleichsetzung ist wohl motiviert durch das beiden Göttern eigene Attri-

---

662 Für diese Deutung spricht, dass der andere im Text genannte Gott als *bᶜl krntrys/š* bezeichnet wird, was als Name einer anatolischen Stadt gedeutet wird, vgl. *Fulco*, 1976, 46.
663 Vgl. *Niehr*, 2003, 92.
664 Vgl. *Noort*, 1994, 174-177 (Abb. 56; 57).
665 Vgl. *Noort*, 1994, 177f. (Abb. 58). Nach *Noort* vereint die Figur syrische (Hörnerkappe, Schurz, gestreckter Arm, Lächeln, gerade Nase) und ägyptische (Arm über dem Magen) Einflüsse.
666 Vgl. Ps 78,48 (s. 4.1.2.4), ähnlich Gen 49,23.
667 KAI 32,3. *Donner/Röllig* übersetzen „Blitz-Rašaf", vgl. KAI II 50.
668 RES 1213, vgl. KAI II 58: „Wahrscheinlich eine andere Gestalt des Rašaf ist der in RÉS 1213 belegte רשף אלהיתס, der dort griech. mit Apollon 'Αλασιώτας wiedergegeben wird, er ist also der ‚Rašaf Zyperns' nach Alašia, dem alten Namen der Insel."
669 KAI 41,3f.
670 Vgl. zur versuchten Ergänzung der Inschrift und der Diskussion *Niehr*, 2003, 92.
671 Vgl. KAI 38-40.
672 Nach *Lipiński*, 1995, 87-91, ist Reschep Amyklos in Beth-Schean als eigene Lokalmanifestion des Gottes Apollon Amyklos zu verstehen und nicht mit dem Gott *mkl* zu verbinden, vgl. auch *Niehr*, 2003, 93 (Anm. 43). Eine der Manifestationen des Rešep Amyklos ist außerdem *baᶜal ᶜz* („Herr der Kraft"), vgl. *Yon/Sznycer*, 1991, 805-818. Ein Siegel aus Tyros, Amtir oder Sidon ist Rešep/Melqart gewidmet. „Dabei (…) wurde der alte Gott Melqart/Herakles nicht durch Rešep/Apollo verdrängt, sondern jener erhielt nur ein anderes Erscheinungsbild", *Nunn*, 2000a, 185.188.

but des Bogens und ihre Funktion als Krankheits- und Heilgott.[673] KAI 40,4 bezeugt zudem einen Personenamen *ʿbdršp* für Idalion.
In von *Cicero* und *Johannes Lydus* verfassten Genealogien stammt der Heilgott Ešmun in Karthago von Arsippos ab, ein Name, der aus *ršp* abzuleiten ist. Auch in Karthago ist Rešep also mit der Heil- und Schutzfunktion des Gottes Ešmun eng verbunden.[674]
Die Stadt Apollonia (nördlich von Jaffa) bezeugt in ihrem arabischen Namen *Arsūf* (hebr. *Tel Arshaf*) noch die Benennung nach Rešep mit prosthetischem *aleph* ebenso wie das hurritische *Iršippa* (von *iršp*).[675] Vereinzelte spätere Personennamen finden sich noch im frühen 4. Jh. in Idalion und Kition auf Zypern.[676] Eine ammonitische Inschrift bezeugt *rb ršp* als Namen.[677] Aus Karthago ist ein Personenname *ʿbdršp* bekannt.[678]

4.1.1.5 Syrien

Eine Astralisierung des Gottes findet sich ähnlich wie in Ugarit ebenfalls im aramäischen Syrien, wo Rešep unter den Göttern Samʾals bezeugt ist. Eine aramäische Inschrift Panamuwas I. (Mitte 8. Jh.) aus Zinjirli in Nordsyrien nennt Rešep neben *Hadad*, *El*, *Rākib-El* und *Šamaš*. Rešep erscheint hier als Schutzgott Panamuwas.[679] In derselben Inschrift wird Rešep durch *ʾrqršp* ersetzt.[680] Die Bezeichnung ist wiederum wohl mit *ʾrṣ-ršp* gleichzusetzen, der Venusgottheit – in Palmyra ein männlicher Gott –, die mit der arabischen Kriegsgottheit Ruda zu identifizieren ist.[681] Ikonographisch tritt Arq-

---

673 So wird in der Anfangspassage der Ilias Apollo als Gott beschrieben, der mit seinen Pfeilen Plagen verursacht. Die Verbindung mit Apollo hat dazu geführt, auch Belege aus Karthago und Utica auf einen Apollo-Rešep zu beziehen. Dies ist aber aufgrund des ebenso möglichen Bezugs auf Ešmun umstritten. Ein ähnliches Problem ergibt dich für die Identifizierung des im Symmachievertrag zwischen Hannibal und Philip von Makedonien genannten Gottes Apollo, vgl. zu den Belegen und der Diskussion *Niehr*, 2003, 93f.

674 Vgl. *Xella*, 1993, 487. Im 1. Jt.v.Chr. geht die Verehrung Rešeps als Heilgott in der phönizisch-punischen Kultur zugunsten Ešmuns zurück. So wird in Sidon der große Tempelkomplex Ešmun gewidmet, während Rešep nur noch in einem Tempelnamen belegt ist (s. S. 120), vgl. *Xella*, 1993, 481-498, *Niehr*, 2003, 94.

675 Vgl. *Fulco*, 1976, 36; *Niehr*, 2003, 97.

676 *ršptyn* („Rešep gab“), CIS I 88; CIS I 44, vgl. *Fulco*, 1976, 36.

677 Vgl. *Fulco*, 1976, 36.

678 CIS I 2628,6.

679 KAI 214,2.3: „Es haben sich mit mir (Panammuwa I.) erhoben die Götter Hadad, El, Rešef, Rākib-el und Šamaš, und in meine Hände gaben Hadad, El, Rākib-el, Šamaš und Rešef das Szepter des Gedeihens (?)“ (KAI II 214), vgl. auch die Übersetzung des Textes bei *Fulco*, 1976, 45, vgl. auch *Andersen*, 2001, 300. Anders *Niehr*, 2003, 94: „In Samʾal fällt auf, dass Rešep nicht unter den Hochgöttern von Samʾal, unter die Hadad, Rakib-El und Šamaš zählen, gehört, sondern einen davon unterschiedenen geringeren Rang einnimmt.“

680 KAI 214, 11.

681 Vgl. *Fulco*, 1976, 45f.

rešep in Samʾal als fünfstrahliger Stern auf.[682] Die Astralisierung des Gottes ist also wie in Ugarit sowohl mit seiner Funktion als Torhüter der Unterwelt als auch mit seinem kriegerischen Aspekt verbunden. Schließlich erwähnt die Bauinschrift des ersten Bel-Tempels von Palmyra im Jahr 6 v.Chr. die Widmung von Gebäuden an die Götter Herta, Nanai und Rešep.[683]

4.1.1.6 Palästina

Für Palästina lassen sich archäologisch keine schriftlichen Zeugnisse Rešeps nachweisen. Dagegen finden sich jedoch einige wenige Belege in der Bildkunst, die auf eine Rezeption des Gottes hinweisen.[684] Für die Bronzezeit ist der archäologisch-ikonographische Befund für Rešep in Palästina recht dürftig. Für die Spätbronzezeit sind drei Funde nachgewiesen: Im Grabentempel von Lachisch wurde ein Rollsiegel im Mitanni-Stil ausgegraben, auf dem ein schreitender Gott zu sehen ist, der einen Schild erhoben hat und über seinem Kopf eine Axt (?) schwingt und aufgrund seiner Attribute wohl mit Rešep zu identifizieren ist (**Abb. 55**; vgl. Abb. 56).[685] In Megiddo wurde in Grab 4 eine 13cm hohe Figur gefunden, die in der erhobenen linken Hand einen Schild trägt und in der Rechten über ihrem Kopf eine Handwaffe schwingt.[686] Eine weitere 14cm große, schreitende Bronzefigur mit hoher Krone ist nicht sicher zu identifizieren, da der linke Arm und der Gegen-

---

682 Vgl. *Niehr*, 2003, 95. Zur Astralisierung des Götterkönigs auf seinem Kriegszug vgl. *Niehr*, 2003, 97f.; *Andersen*, 2001, 302-305.

683 Auch der Gott Nergal wird auf zwei Terassae in Palmyra erwähnt, der möglicherweise hier jedoch mit Herakles zu identifizieren ist. Da dieser in Palmyra allerdings wiederum nur ikonographisch belegt ist, ist die Gleichsetzung schwierig. Das Bruchstück einer Stele aus Tell Sifr (8. Jh.) nennt den Gott Rešep und zeigt Reste einer Stierdarstellung. Der fragmenatrische Charakter des Stückes lässt aber keine weiteren Deutungen zu, vgl. *Niehr*, 2003, 95.

684 Da es nur sehr wenige archäologische Belege für den im Alten Orient weit verbreiteten Gott in Palästina gibt und sich in Palästina kein Rešep-Kult nachweisen lässt, erhebt sich die Frage nach der Vermittlung der altorientalischen Vorstellungen von Rešep. Der direkte Weg von Ebla oder Ugarit dürfte sowohl aufgrund der zeitlichen Distanz als auch aufgrund des ägyptischen Re-Imports der Rešep-Vorstellungen nach Palästina, ausgeschlossen sein. *Niehr,* 2003, 100, vermutet, dass sich von Zypern aus die Heilfunktion des Apollo-Rešep auch im Libanon und von da aus in Palästina verbreitete. Ein phönizischer Apollo-Kult lasse sich sowohl in Apollonia – deren arabischer Name Arsūf den semitischen Namen Apollo-Rešeps trägt –, als auch in Aschkelon, Adora und Marissa nachweisen. Dabei komme den Sidoniern die Mittlerrolle zu, über die Rešep (als Apollo) in das achämenidische Palästina eingedrungen sei. Allerdings sind die archäologischen Befunde für diese Zeit sehr dürftig, so dass bis auf weiteres diese Überlegung eine Hypothese bleiben muss.

685 Auch ein in Jerusalem gekaufter ramessidischer Skarabäus zeigt dasselbe Motiv, vgl. Abb. 85b. Die Inschrift auf einem ebenfalls im Grabentempel von Lachisch gefundenen Krug ist wohl nicht mit *r[š]p* zu ergänzen, vgl. GGG 80 (Anm. 32).

686 Vgl. GGG 67 (Abb. 57); *Niehr*, 2003, 96.

stand, den die rechte Hand einmal gehalten hat, fehlen.[687] Eine Bronzefigur aus dem Heiligtum von Megiddo (Areal BB Str. VB) entstammt zwar dem eisenzeitlichen Fundkontext, ist aber in der Tradition der SB Figuren aus Megiddo und Lachisch mit Schild und erhobener Waffe ausgestattet.[688] Ob diese Figur aus der EZ I stammt oder ein Erbstück aus der Spätbronzezeit darstellt, ist nicht sicher zu sagen.[689]

Vielleicht handelt sich bei der auf einem Rollsiegel aus Bethel links dargestellten Gottheit ebenfalls um Rešep (**Abb. 57**). Auf dem dreigeteilten Siegel sind links eine männliche Gottheit in kurzem Schurz und Hörnerkrone mit erhobener Rechten zu sehen, auf der rechten Seite eine weibliche Figur mit Atef-Krone, von der zwei Bänder herabhängen. In der Mitte zwischen zwei Lanzen ist in Hieroglyphen der Name der Göttin Astarte geschrieben. Eindeutig als Rešep zu identifizieren ist die männliche Figur nicht, da Attribute wie der Schild fehlen. Die Figur könnte daher auch mit Baᶜal zu identifizieren sein. Handelt es sich um die Trias Astarte mit Anat und Rešep, würde sie sich von den ägyptischen Darstellungen mit Qudschu, Min und Rešep grundlegend unterscheiden: Der linke Gott hält den Arm mit Waffe erhoben und einen Speer vor sich, rechts ist eine Göttin und kein Gott dargestellt, die Attribute Lotusblume und Schlange fehlen gänzlich.[690]

Auch die Identifikation der Götterdarstellungen mit Rešep lässt allerdings nicht unbedingt darauf schließen, dass der Gott in Israel/Palästina tatsächlich verehrt worden ist. Möglicherweise handelt es sich bei dem Siegel und den Statuetten um den Besitz ausländischer Einwohner. Aber selbst wenn sie Einheimischen gehörten, muss das nicht zwangsläufig bedeuten, dass es auch einen Rešep-Kult gegeben hätte.[691]

Ähnlich wie für Ägypten ist auch in Palästina für die EZ I zu beobachten, dass Rešep nicht mehr als waffentragender bzw. -schwingender Gott auftritt. Er ist nun auf Stempelsiegeln als ein auf einem Horntier stehender Gott abgebildet (**Abb. 59**).[692] Dass es sich bei dem Gott um Rešep handelt, wird sowohl aus zwei spätbronzezeitlichen Siegeln hergeleitet, die einen Gott mit Capride sowie Schild und Waffe darstellen, als auch aus einem altsyrischen Rollsiegel, das einen Gott mit Pfeil und Bogen sowie Capride zeigt. Zudem

---

687 Vgl. GGG 68.

688 Vgl. GGG 133 (Abb. 139).

689 Vgl. GGG 156f. (Anm. 91).

690 Vgl. zur Beschreibung und Diskussion des Siegels *Koenen*, 2003, 87f.

691 Vgl. zu Bethel *Koenen*, 2003, 89.

692 Mit Baᶜal-Seth vgl. GGG 131 (Abb. 138a.b.); *Niehr*, 2003, 90. Zur Identifikation des Gottes vgl. GGG 130; *Keel* u.a., 1990, 141-143.195-201.412f.; *Cornelius*, 1994, 112-124, (Abb. RM 1; 6; 21-40). Während in der Spätbronzezeit Rešep und Baᶜal-Seth als kämpfende und Waffen schwingende Götter dargestellt werden – der waffenschwingende Rešep der Spätbronzezeit wurde so ebenso wie der kämpfende Baᶜal-Seth Vorbild für eine Vielzahl palästinischer Siegel – ist für die EZ I die Darstellung der beiden Götter auf ihren Symboltieren typisch, vgl. *Keel/Uehlinger*, ⁵2001 130-132.

wird der auf dem Horntier stehende Gott oft zusammen mit dem geflügelten Gott auf einem Löwen dargestellt.[693] Das Motiv des Gottes auf einem Horntier findet sich ebenfalls auf ägyptischen Skarabäen, nicht aber auf Rollsiegeln.[694] Auf vier Siegeln sind die Hörner des Tieres deutlich anders als bei Capriden nicht nach hinten gebogen, sondern gedreht aufrecht stehend dargestellt. Damit sind die Podesttiere als Gazellen zu identifizieren, mit denen Rešep schon in Ägypten verbunden worden war.[695] Auch auf den anderen Siegeln sind die Hörner gerade aufrecht stehend, wenn auch nicht wie bei einer Gazelle gedreht dargestellt (**Abb. 60**).[696]
Im judäischen Bergland und der Steppe finden sich zwei Gazellenarten (*gazella dorcas* und *gazella arabica*). Sie sind Einzelgänger oder bilden kleine Gruppen ohne sichtbare Sozialstruktur, leben aber nicht in Herden. Gazellen gelten als besonders scheu und schnell.[697] Allerdings ergeben archäologische Befunde, dass die Gazelle ab der FB-Zeit immer weniger gejagt wurde, da aufgrund der Domestizierung von Schafen und Ziegen diese als Nahrung dienten.[698] Der stehende Gott auf der Gazelle muss also auf einer symbolischen Ebene den Triumph eines anthropomorphen Gottes über ein Horntier ausdrücken.[699] Wenn bewusst statt Capriden die Darstellung auf Gazellen gewählt wurde, so könnte das Bild die Fremdheit und Wüstenkonnotation des Gottes auf der Gazelle unterstreichen, wie dies in Ägypten für Rešep der Fall ist (s. 4.1.1.3). Falls allerdings die von *Keel* vermutete ägyptische Konnotation von Gazelle mit den palästinischen Bergvölkern stimmt, müsste eine starke Umdeutung vorgenommen worden sein, denn diese Deutung werden die Menschen in Palästina schwerlich selbst den Bildern zugesprochen haben. Wenn andererseits Capriden mit Cerviden gleichgesetzt werden können, wäre dies ein weiterer Hinweis auf die sich durchsetzende Heil- und Schutzfunktion Rešeps.[700] Darauf könnte insbesondere ein Skaraboid hinweisen, auf dem Rešep mit einem *ankh*-Zeichen in der hängenden rechten Hand und einem Horntier in der erhobenen Rechten – die Hand, die

---

693 Vgl. *Keel*, 1990b, 302-304; *Cornelius*, 1994, 113.

694 Vgl. *Cornelius*, 1994, 243 (RM 24ff.).

695 Zur Verbindung von Rešep mit Gazellen in Ägypten, vgl. *Fulco*, 1976, 29 (s. S. 119). In Ugarit scheint der Terminus *ẓbym* als Anrede für die Adligen beim Festbankett Kerets verwendet zu werden. Diese Konnotation könnte sich vielleicht auch in 1Sam 1,19 spiegeln und einen Helden oder Prinzen bezeichnen, vgl. *Miller*, 1970, 185.

696 Daher könnte es sich auch um bestimmte Ziegen handeln, vgl. *Keel*, 1990a, 263-266.

697 Vgl. *Firmage*, 1992, 1141-1142, ebenso *Riede*, 2002, 181. Zu Gazellen in Jagdszenen vgl. *Keel*, 1997, 561 (Abb. 86; 87, Akko [20.-21. Dyn]); [Abb. 57].

698 Ziegen wurden wegen ihres Leders (Pergament) gehalten (vgl. Spr 6,5; Sir 227,20) und wegen ihres wohlschmeckenden Fleisches. Sie durften zwar gegessen, aber nicht geopfert werden (Dtn 14,2; 1Kön 5,3).

699 Vgl. GGG 129f.; *Keel*, 1990b, 304. Vgl. auch *Choi*, 2004, 23: „It is generally held that the gazelle refers to either the military aspect or the feritlity aspect of Reshep's character, but there is little evidence to lead strongly to one conclusion."

700 So *Keel/Küchler*, 1984, 150, auch *Cornelius*, 1994, 262.

auch den Schild hält, dargestellt ist.[701] Da Capriden in (astralisierten) Kampfszenen dargestellt werden können (s. 5.3.1), mag ein Bezug zum kriegerischen – und damit vielleicht abwehrenden – Aspekt des Gottes Rešep vorliegen. Das würde in der Tat der Ambivalenz des Krankheits-, Kriegs- und Heilgottes Rešep entsprechen.
Mit der EZ II A verlieren die Rešep-Darstellungen auf Siegelamuletten an Bedeutung. Auch in Personennamen tritt Rešep in Israel/Palästina nicht auf.[702]

4.1.2 Biblischer Befund

Obwohl dem Gott Rešep in der Alltagsreligion Palästinas keine große Rolle zuzukommen scheint, lässt die Tatsache, dass sich das Lexem in den verschiedensten Kulturen erhalten hat, darauf schließen, dass auch die Belege, die der Text der Hebräischen Bibel für den Terminus hergibt, zumindest im weitesten Sinne mit dem Gott verbunden sind. Es wäre eher unwahrscheinlich, dass bei einer so weiten Verbreitung des Gottes ausgerechnet in Palästina/Israel die göttliche Konnotation des Lexems *ršp* völlig unbekannt gewesen sein sollte. Daher soll im Folgenden der biblischen Bezeugung des Lexems nachgegangen und gefragt werden, welche Funktion der Begriff רֶשֶׁף in den biblischen Texten einnimmt.
Im Alten Testament wird Rešep insgesamt acht Mal ausschließlich in poetischen Texten genannt: Dtn 32,24; Ps 76,4; Ps 78,48; Hld 8,6; Hi 5,7; Hab 3,5; Sir 43,17.[703] Die Textrezeption zeigt zwei Grundlinien der Interpretation des Lexems רֶשֶׁף, nämlich als „Vogel" oder als „Feuer" oder „Flamme":
In Ps 78 gibt die LXX רְשָׁפִים ebenso wie Symmachus als πῦρ (Feuer) wieder. Ebenso übersetzen auch Vg (*ignis*) und Peschitta („zum Brand") das Wort im Sinne von Feuer oder Flammen.[704] Dagegen interpretiert *MTeh* sowohl in Ps 78,48 als auch Hi 5,7 Rešep als „Vögel".[705] Die LXX verbindet in Hld 8 beide Interpretationslinien, indem sie das Lexem mit „Feuerflügel" (περίπτερα πυρός φλόγες αὐτῆς) übersetzt. Auch Vg betont in Hld 8,6 die Verbindung mit Feuer (*lampades eius lampades ignis atque flammarum*). Eine ähnliche Vermischung zeigt sich auch in der Textrezeption von Dtn 32,24: Die Peschitta rezipiert den Begriff im Sinne eines Krankheits-

[701] *Cornelius*, 1994 (RM 40); vgl. *Choi*, 2004, 27.
[702] Vgl. *Renz/Röllig*, 1995. D.h. also, dass Rešep in Israel in der Königszeit nicht vertreten ist. Der Nergalkult von Kutha (2Kön 17,30) ist nicht als Rešep-Kult zu interpretieren, vgl. *Niehr*, 2003, 96; *Livingstone*, ^{2}1999, 621f.; *von Weiher*, 1971, 6-9.
[703] Die Lesung von 1Chr 7,25 ist unklar und kommt als Beleg aus textkritischen Gründen nicht in Betracht. Der Vergleich mit Num 26,36 sowie 1Chr 7,20 lässt eine Korrektur von וְרֶשֶׁף וְתֶלַח zu שׁוּתֶלַח (Schutelach) sinnvoll erscheinen.
[704] Vgl. *Caquot*, 1956, 61f.
[705] Vgl. *Wünsche*, 1999, 25.

symptoms als „Hitzefieber".[706] Die LXX und die anderen griechischen Übersetzungen geben רֶשֶׁף hingegen mit „Vogel" bzw. „geflügeltes Wesen" (ὀρνέον „[unreiner] Vogel")[707] wieder, ebenso wie die Vg (*avis*).[708] Targum Onqelos zu Dtn 32,24 liest für רֶשֶׁף ebenfalls „Vogel" (אכילי עוף; vgl. Hi 5,7).[709] Dieser letzten Linie folgen auch die Übersetzungen von Hi 5,7: Die LXX setzt die בְּנֵי־רֶשֶׁף mit Jungvögeln gleich.[710] Im Sinne von „Vogel, geflügeltes Wesen" übersetzen auch Aquila und Symmachus sowie die Peschitta und Vg.[711] Auch für Sir 43,17 übersetzen sowohl die griechische (ὡς πετεινὰ) als auch die lateinische (*sicut avis*) Version רֶשֶׁף mit „Vogel".[712] Vielfältig sind die Interpretamente für Hab 3,5: Die Vg konnotiert negativ einen todbringenden Gott, indem sie den Begriff mit *diabolus* übersetzt. Die griechischen Versionen hingegen zeigen vielfältige Variationen[713]: Die alexandrinische LXX-Gruppe hat ἐν πεδίλοις („in Sandalen")[714], während Vaticanus und Sinaiticus εἰς πεδία(ν) („in das Feld") übersetzen, Lukian hingegen εἰς παιδεὶαν („zur Erziehung").[715] Erst spätere griechische Übersetzungen interpretieren רֶשֶׁף als Vogel bzw. geflügeltes Wesen.[716]
Die Textrezeption insbesondere der LXX zeigt eine deutliche Tendenz, das Lexem רֶשֶׁף mit Vögeln in Beziehung zu setzen. *Niehr* vermutet hinter der Vorstellung von Rešep als Vogel die Verbindung Rešeps mit dem falkenköpfigen Motu, wie sie in Ägypten vorkommt. Alexandria als Entstehungsort der LXX würde als das Verbindungsglied zwischen dieser Vorstellung und

---

706 Vgl. *Fulco*, 1976, 56 (Anm. 301): „the pang of hunger, the fever of heat". 1Q5 liest …] לח[מי רשף, vgl. *Sanders*, 1996, 194 (Anm. 527). Samaritanus: רעב לחמו רשף קטב מררים מזה.

707 Vgl. Aquila (βεβρωμένοι πτηνῷ); Targum Onqelos (*ʾakule ʿup* „gefressen von Vögeln"); *Caquot*, 1956, 59.

708 Die Assoziation von Vögeln wird durch das Bild der fliegende Pfeile unterstützt. So auch *Xella*, ²1999b, 703: „There is no doubt that we have to do here with two ancient Canaanite gods (perhaps conceived as flying demons), personifications of the scourges that they spread." Dass Rešep in Kanaan fliegend vorgestellt worden sei, lässt sich allerdings durch keinerlei textliche oder ikonographische Belege stützen, vgl. dazu *Keel*, 1990d, 294 (s. 4.1.3).

709 Vgl. *Grossfeld*, 1988, 96 (Anm. 50).

710 νεοσσοὶ γυπὸς „Jungtiere von Geiern"; andere Manuskripte: νεοσσοὶ ἀέτων „Jungtiere von Adlern". Beide Vogelarten gelten als unrein, vgl. Dtn 14,12f.; Lev 11,13.

711 Aquila: υἱοὶ πτηνοῦ (Söhne der Geflügelten); vgl. Symmachus (τὰ τέκναν τῶν πετεῖνων); Peschitta (*bene ʿupa*); Vg (*homo ad laborem nascitur et avis ad volatum*).

712 Vgl. *Vattioni*, 1968, 233.

713 *Fulco*, 1976, 58, listet die lateinischen und griechischen Variationen auf: *sermo*, *mors*, *pestis*, *volucer*, *volatile*, πτηνόν, πτῶσις, ὄρνεον.

714 Einige Kommentare wollen hier an Sandalen wie die des Perseus denken, vgl. *Rudolph*, 1975, 234.

715 *Caquot*, 1956, 58 (Anm. 1).

716 Sym., Theod., Pesh., Mss Oxford nr. 62 und 147, vgl. *Rudolph*, 1975, 234. Vielleicht wurden hier die von der Hand Jahwes ausgehenden „zwei Hörner" als „Flügel" interpretiert.

der Übersetzungstradition in der LXX fungieren.[717] Allerdings bleibt zu fragen, warum ausgerechnet dieses Element übernommen wurde, zumal Rešep selbst nie mit Flügeln assoziiert wurde. Zudem liegt die Verbindung mit Vögeln keinesfalls in allen LXX-Texten vor: So übersetzt in Dtn 32 gerade die alexandrinische Texttradition *nicht* mit „Vogel“. Die Interpretation als Vogel scheint m.E. eher textimmanent geschehen zu sein, da sie nur dort vorliegt, wo die Interpretation eines fliegenden Rešep als vom hebräischen Text selbst vorgegeben verstanden worden sein kann.[718]
In der rabbinischen Literatur wird Rešep als „böser Geist“ oder „Dämon“ rezipiert. So nennt R. Isaak in b*Ber* 5a die בני רשף unter Bezug auf Hi 5,7 als מזיקים[719], eine Dämonenklasse: „Wenn jemand das Schema auf seinem Bett rezitiert, werden sich die Dämonen davon fernhalten. Denn es steht geschrieben: Und die Söhne Rešeps fliegen hoch (...). Und Rešep bezieht sich nur auf Dämonen, denn es steht geschrieben: Das Verzehren des Hungers und das Verschlingen von Rešep und bitterer Zerstörung.“[720]
Ob und inwiefern sich die Rezeptionsgeschichte des Wortes רֶשֶׁף als (fliegender) Dämon in den biblischen Belegstellen verankern lässt, soll im Folgenden gefragt werden.

4.1.2.1 Habakuk 3,3-5

אֱלוֹהַ מִתֵּימָן יָבוֹא	[3]Gott – von Teman kommt er
וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן סֶלָה	und der Heilige vom Berg Paran – Sela!
כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ	Es bedeckt den Himmel seine Hoheit
וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ׃	und sein Ruhm erfüllt die Erde!
וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה	[4a]Und Lichtglanz ist da,
קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ	[b]zwei Hörner sind an seiner (linken) Hand bei ihm,
וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזֹּה׃	[c]und dort ist die Hülle seiner Kraft.
לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר	[5a]Vor ihm geht Pest
וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו׃	[b]und Rešep zieht aus zu seinen Füßen.

Nach Hab 3 wird Jahwe bei seinem Erscheinen von דֶּבֶר und רֶשֶׁף begleitet. Die Vorstellung von Begleitern Jahwes findet sich auch in anderen Theophanieschilderungen, so z.B. in Dtn 33,2: Rechts von Jahwe ist Feuer bzw. das „feurige Gesetz“, an seiner linken Hand und hinter ihm gehen „seine Heiligen“. Ein Begleiter, der Jahwe vorangeht, ist hier nicht genannt. Der findet sich hingegen in Ps 97,3, wo davon die Rede ist, dass Feuer vor Jahwe hergeht (תֵּלֵךְ) und die Feinde Jahwes verzehrt. Eine Vierheit von Jahwe unterstehenden Wesen könnte auch in Dtn 32,24 zu finden sein (s. 4.1.2.2).

---

[717] *Niehr*, 2003, 103.
[718] Während LXX und Vg in Ps 76,4 die רִשְׁפֵי־קָשֶׁת mit „Macht, Gewalt, Kraft“ gleichsetzen (κράτος τὰ κράτη τῶν τόξων; *potentias arcuum*), bleibt die Peschitta auf einer bildlichen Ebene, indem sie „Bogenarm“ übersetzt.
[719] Vgl. DJD 23, 200.
[720] Dagegen erwidert Rabbi Simeon ben Lachisch – ebenfalls unter Bezugnahme auf Dtn 32 –, dass sich das Wort *ršp* nur auf schmerzhafte Krankheiten bezieht (*bBer* 5b).

Ebenso finden sich vier Schrecken in Ps 91: Der Schrecken der Nacht, der Pfeil, der am Tag fliegt, דֶּבֶר, der in der Finsternis herumgeht, und קֶטֶב, der Gewalttat übt am Mittag (s. 3.1.2.3).[721] In Hab 3 hingegen hat Jahwe keinen Begleiter auf der rechten Seite, links begleiten ihn zwei Hörner oder Strahlen (s. u.), vor ihm geht דֶּבֶר und hinter ihm רֶשֶׁף.[722]
Außerbiblische Belege benennen den Gott Rešep als Teil von ähnlichen Götterauszügen: Eine göttliche Quadriga, zu der auch Rešep gehört, ist aus dem oben bereits genannten Vertrag des Panamuwa bekannt (s. 4.1.1.5). Hier treten Hadad, El, Rakib-El und Šamaš gemeinsam auf. Im Marduk-Hymnus Assurbanipals sind die Begleiter Marduks beschrieben[723]: Auf der linken Seite geht Erragal (der Begleiter auf der rechen Seite ist unlesbar), vor Marduk ziehen die Plejaden einher, Feuer brennt zur Rechten und zur Linken des Gottes.[724] Der Pest- und Unterweltsgott Erra wird mit Nergal identifiziert, so dass darüber auch eine Verbindung zu Rešep gezogen werden könnte. Astrologisch werden die Plejaden mit Erra/Nergal/Rešep und d.h. mit Mars gleichgesetzt[725], während sie im Erra-Epos zu dem Gefolge Erras gehören.[726] Zudem sind die Waffen der „Sebettu-Plejaden" Pfeil und Bogen.[727] *Albani* vermutet einen „gemeinsamen altorientalischen Vorstellungszusammenhang"[728], in dem der Götterkönig auf seinem Kriegszug begleitet von den Plejaden bzw. den von ihnen repräsentierten Göttern erscheint.[729] Das würde auch zum Charakter der Astralisierung Rešeps in Ugarit passen (s. 4.1.1.2).[730]
Kriegerische Konnotation erfährt das Bild allerdings nicht nur durch seine altorientalischen Parallelen, sondern auch durch die in Hab 3 verwendete Terminologie: Das militärische Bild in Hab 3 wird erstens durch die Ver-

---

721 Während allerdings in Hab 3 דֶּבֶר und רֶשֶׁף an Jahwes Seite gehen, um ihm zu helfen, gilt Jahwe in Ps 91,6 als Befreier von der Angst vor דֶּבֶר und קֶטֶב, vgl. auch Hos 13,14 (s. 3.1.2.4). Wollte man das fehlenden vierte Element in Hab 3,5 ergänzen, so käme hierfür wohl am ehesten חֶרֶב in Frage, vgl. dazu *Andersen*, 2001, 301f.

722 Vgl. zur Theophanieschilderung und den begleitenden Göttern im alten Orient *Andersen*, 2001, 302-305.

723 Vgl. *Miller*, 1973, 119.

724 Übersetzung des Textes bei *Albani*, 2000, 188; vgl. *Andersen*, 2001, 303.

725 Vgl. *Albani*, 2000, 139-207, bes. 171-177.

726 Vgl. *Albani*, 1999, 171-177.

727 Vgl. *Albani*, 2000, 188.

728 *Albani*, 2000, 188f.

729 Zur Funktion der Plejaden vgl. *Albani*, 2000, 139-207. Zu weiteren altorientalischen Belegen für die Begleitung von Göttern vgl. *Andersen*, 2001, 302-305.

730 Eine Vierheit bilden ebenfalls die Götter der vier Stadttore Eblas, die nach Rašpu, Dagan, Baᶜal und dem Sonnengott benannt sind (s. 4.1.1.1), vgl. *Andersen*, 2001, 306. Dass sowohl קֶטֶב, רֶשֶׁף, דֶּבֶר bis in Ebla-Texte hinein zu verfolgen wären (ebd. 305), ist so wohl nicht richtig (s. 3.1.1.1). In Mesopotamien gehören die vier Zerstörer *murṣu* (Krankheit), *diʾu* (Schwäche), *šuruppu* (Plage) und *asakku* (Pest) zusammen, vgl. *ders.,* 2001, 305. Auf Schutzamuletten aus Samʾal deren quadratische Oberfläche in vier Dreiecke eingeteilt werden, können ebenfalls vier Götter genannt werden, vgl. *ders.,* 2001, 301.

wendung der Termini רֶשֶׁף und דֶּבֶר unterstrichen, die besonders mit den Schrecken des Krieges verbunden sind[731], und die Jahwe als ihm dienstbare Helfer mitführt (s. Anm. 421) (vgl. Ps 76,4).[732] Sowohl דֶּבֶר als auch רֶשֶׁף stehen jeweils als Subjekt eines Verbs der Bewegung (הלך; יצא). Dadurch erhalten sie einen eigenständigen Charakter und verfügen über eine ihnen eigene Aktivität. Die Verben הלך und יצא werden nach *Andersen* besonders für militärische Zusammenhänge verwendet.[733] So steht יצא häufig für das Ausziehen eines Heeres (vgl. Num 1).[734] Gemeinsam treten diese beiden Verben im militärischen Kontext auf, z.B. in 1Sam 23,13; Jes 52,12; Jer 6,25; Jer 52,7, wobei allerdings nur Jes 52,12b (dort nur הלך) eine ähnliche Aufstellung wie in Hab 3 anklingen lässt.[735] Zudem ist der weitere Kontext von Hab 3 militärisch geprägt: So wird in v8 Jahwe als Wagenlenker und in den vv9.11.14 als „Herr der Pfeile" beschrieben.[736] Hab 3 schildert also eine Jahwe-Theophanie, die sowohl terminologisch als auch durch die Aufnahme des altorientalischen Bildes vom ausziehenden Gott kriegerisch konnotiert ist.

Aufgrund der Tatsache, dass in altorientalischen Theophanien des ausziehenden Gottes meist vier Begleiter genannt werden, sowie wegen der Schwierigkeiten, die die Übersetzung von v4b (קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ „zwei ‚Hörner'[737] von seiner [linken[738]] Hand bei ihm")[739] und dem Begriff חֶבְיוֹן in v4c[740] bereitet, wird hinter dem Wort חֶבְיוֹן ein weiterer Begleiter Jahwes vermutet. Im biblischen Gebrauch wird der Terminus קֶרֶן vor allem in zweierlei Weise verwendet: Metaphorisch kann קֶרֶן als Symbol für Macht und Stärke bzw. für Macht und Auflehnung stehen.[741] Da Hörner im alten Orient als Attribute von Göttern gelten, könnte das Wort als „Macht" oder „Kraft" (Jahwes)

---

[731] So auch *Rudolph,* 1975, 244; *Caquot*, 1956, 57.

[732] *Avishur*, 1994, 165, bezeichnet Rešep als einen Gott begleitenden Engel.

[733] Vgl. *Hiebert*, 1986, 93f.; *Andersen*, 2001, 307.

[734] *Andersen*, 2001, 307 sieht eine Verbindung zwischen dem Namen *îṣi*-Rašap (den er aus dem akkad. Verb *waṣu* herleitet und mit „Let Rašap go out!" übersetzt) und der Ausage in v5b: וְיֵצֵא רֶשֶׁף (s. 4.1.1.1).

[735] Zum Verb הלך vgl. auch *Hugger*, 1971, 199.

[736] *Hiebert*, 1986, 126f. Zu Jahwe als Kriegsheld vgl. Jes 42,13; Ri 5,20; Jos 10,12f.; Ps 68,18; vgl. *Albani*, 2000, 233 (Anm. 998).

[737] *Ward*, ²1928, 26, will statt des Duals einen Plural lesen. Es handelt sich hier aber eindeutig um den Dual, da der Plural von קַרְנַיִם durchgehend feminin (קְרָנוֹת) gebildet wird.

[738] Vgl. *Andersen*, 2001, 300.

[739] Zur Problematik der Auslegung dieser Stelle vgl. u.a. *Süring*, 1980, 373-382; *Jöcken*, 1977, 520f.

[740] So verbindet *Albright smḥ* („Freude") mit „leuchten, glühen" und übersetzt „Rejoicing in the day of His triumph", vgl. *Andersen*, 2001, 299. *Ward*, ²1928, 26, schlägt vor, ושמח בגאון עזה (vgl. Ez 24,21; 30,18; 33,28; Mi 5,8; Jes 2,10.19.21) zu lesen. Weitere Vorschläge listet *Haak*, 1992, 89, auf.

[741] Vgl. Erhöhung des „Horns" (seines Gesalbten) in 1Sam 2,10; 1Chr 25,5; Ps 132,17; 148,14; Jer 29, 21; bzw. seine Niederschlagung in Jer 48,25; Klgl 2,3.7; Sach 2,3.

übersetzt werden.[742] Der wörtliche Gebrauch des Begriffs bezeichnet „Horn", so z.B. die Hörner des Altars (Lev 8,15 u.ö.) oder das Salbhorn (1Sam 16,13; 1Kön 1,39; Dan 7,8; 8,5.9).[743] So versteht *Gordon*[744] das Wort in Hab 3 und schlägt daher vor, das Lexem חֶבְיוֹן mit einem in Ugarit (KTU 1.114,19f.) bezeugten Gott *ḥby* mit zwei Hörnern und Schwanz ([19] *wšnm. wngšnn. ḥby.* [20] *bˁl. qrnm. wḏnb ylšn*) zu identifizieren. Dieser Gott sei in reduplizierter Form (*ḥabḥabī*) bereits in einem magischen Text aus Ebla bezeugt[745] und ebenfalls in Jes 26,20 (חֲבִי) erhalten, was von Gordon folgendermaßen übersetzt wird: „Go, O my people, enter into your chambers, and shut your doors behind you, until *Habī*, the Wrath, in a little while will have passed."[746] Der Gott חֲבִי würde dann mit רֶשֶׁף und דֶּבֶר zur militärischen Entourage des ausziehenden Sonnengottes gehören. Wenn es sich bei dem Terminus tatsächlich um einen gehörnten Gott handelt, so wäre die Verwendung gerade des Duals קַרְנַיִם gut zu erklären, der in Dan 8,3.6.20 eindeutig für die zwei Hörner eines Widders verwendet wird. Die Bedeutung von קַרְנַיִם wäre dann in der Tat als „zwei Hörner" zu interpretieren, die als Attribute zum Gott gehören – wenn sich v4b auf den nachfolgenden Teilsatz v4c bezieht und nicht doch auf den vorher genannten Jahwe. *Gordon* übersetzt den Vers daher: „He has horns from his hands; and there is Ḥebyon, his strength."[747] Jedoch ist die ugaritische Belegstelle für das Wort *ḥby* in der Deutung schwierig: Als Etymologien werden u.a. die Ableitung aus äth. *ḥabiʾ* „'he who has responsibility; steward'" oder arab. *ḥabā* („sich in die Luft erheben (Staub, Rauch); davonlaufen, durchgehen, die Flucht ergreifen") vorgeschlagen.[748] *Pardée* hingegen vermutet hinter der Bezeichnung den ägypt. Apisstier (*ḥpy*)[749], so dass über dessen Repräsentation des Mondes auch eine Beziehung zum in KTU 1.114 genannten Yariḫu möglich wäre. Allerdings werden in die Beschreibungen des Apisstieres zwar seine Hörner, nie aber sein Schwanz einbezogen.[750] Das ist nach *Cathcart* nur bei einem Tier der Fall, nämlich dem Skorpion.[751] In Aufnahme der arabischen Etymologie und der Interpretation des Verbs *ylšn* als „defile" schlägt er da-

---

742 Vgl. *Andersen*, 2001, 297.

743 Die dualische Verwendung des Wortes in Dan 8,3.6.20 meint die zwei Hörner eines Widders, in Gen 14,3 und Am 6,13 bezeichnet der Dual eine Ortschaft.

744 Vgl. *Gordon*, 1986, 129-132.

745 TM.75.G.1649 = ARET 5: *ḥabḥabī* in einer Beschwörung, in der der Gott selbst ebenso wie seine Zunge und Zähne gebunden werden sollen, vgl. auch *Hutter*, 1996, 173. *Pomponio/Xella*, 1997, führen diesen Götternamen nicht auf.

746 *Gordon*, 1986, 130.

747 *Gordon*, 1986, 130, ebenso auch *de Moor*, ^{2}1997, 200-203.

748 Vgl. *Cathcart*, 1996, 5. So sieht *Margalit*, 1979-1980, 108f., in *ḥby* nicht einen gehörnten Gott mit Schwanz – ähnlich traditionellen christlichen Teufelsvorstellungen (s. Anm. 1360) –, sondern bezeichnet ihn als „the crawler".

749 *Pardee*, 2002, 169.186 (Anm. 10), dagegen *de Moor*, 1997, 200f. (Anm. 471).

750 Vgl. *Cathcart*, 1996, 5.

751 Vgl. CAD 13 137.

her vor, in der Beschreibung einen Skorpion zu sehen. Neben der unsicheren Deutung der Referenzstelle KTU 1.114 ist zweitens die Funktion der Endung *-ôn*, die an *ḥby* antritt, unklar: Sie steht normalerweise an substantivierten Adjektiven und hat eine steigernde Funktion[752] oder kann einen Diminutiv anzeigen. *Gordon* erklärt sie als Suffix, das dazu dient, aus einem Stamm mit zwei Konsonanten eine dreiradikalige semitische Wurzel zu bilden.[753] Drittens tragen die altorientalischen Götter – meist mehr als zwei[754] – Hörner auf dem Kopf, nicht in der Hand, wie es der letzte Teil des Verses nahe legt, der die „Kraft“ Jahwes dort verortet, wo die Hörner sich befinden (שָׁם). Hinter חֶבְיוֹן einen ugaritischen Gott zu vermuten, ist daher wohl unzulässig. Daher wird von den meisten Auslegern der Begriff חֶבְיוֹן mit חבה/חבא („sich verbergen“) verbunden und als „Hülle“[755], „verborgen“ o.ä. übersetzt.[756]
Wählt man diese Übersetzung für das Wort חֶבְיוֹן, würde dies zu einer dritten Möglichkeit, das Wort קַרְנַיִם zu deuten, passen: Die Beschreibung Jahwes in der Theophanie trägt durch v4a („Lichtglanz“) solarisierende Züge. So wird in Hab 3,10f. von den Händen (יָדֵיהוּ) der Sonne gesprochen[757] und das von Jahwe ausgehende Licht mit den Metaphern „Pfeil“ (חִצֶּיךָ) und „Speerblitz“ (בְּרַק חֲנִיתֶךָ) beschrieben, d.h. mit Worten, die wohl Sonnenstrahlen meinen. Daher wird vorgeschlagen, dass mit dem Wort קַרְנַיִם die Strahlen des Sonnengottes, die zu zwei Seiten (Dual) aus seiner Hand hervorgehen, gemeint sein könnten.[758] Allerdings würden Hörner (קַרְנַיִם) für eine Beschreibung der Mondsichel viel näher liegen als für die Strahlen der Sonne.[759] Zudem ist die Verwendung von קַרְנַיִם als „Strahlen“ biblisch nicht belegt und kann nur unter Vorbehalt aus der schwierigen Stelle Ex 34,29 hergeleitet werden.[760] Dagegen ist im Epos Enuma Eliš (V 15f.) von den Hörnern Nannars/Sins die Rede, die leuchten und so die Tage der Woche bestimmen.[761] Möglicherweise verbinden also die für die Jahwetheophanie verwendeten Metaphern zwei Gottesbilder miteinander: Während die vv10f. Jahwe als ausziehenden Sonnengott beschreiben, spricht v4 von ihm als Mondgott. Dazu würde auch die Interpretation von חֶבְיוֹן als „Hülle“ oder „Verborgenheit“

---

752 Vgl. GKB §68f-g.
753 Vgl. *Gordon*, 1986, 129.
754 Vgl. allerdings die Rešep-Figurine mit Hörnerhelm aus Zypern (s. S. 119) oder die mittelsyrische säugende Göttin aus Ugarit, *Winter*, 1983, Abb. 409.
755 So auch GB 210.
756 Die LXX leitet das Wort hingegen von der Wurzel *ḥbb* „lieben“ (ἀγάπησιν) ab.
757 Vgl. *Albani*, 2000, 204 (Anm. 866), der die Aussage mit der Darstellung Echnatons verbindet, auf der von dem Armen Atons Strahlen mit Händen hervorgehen, sowie mit einer neuassyrischen Darstellung der geflügelten Sonnnenscheibe mit Armen und Händen.
758 So *Andersen*, 2001, 298; vgl. GGG 157.155 (Abb. 161).
759 Vgl. zu Jahwe als Sonnengott auch GGG 316f.
760 Nach *Andersen*, 2001, 297, ist dies allerdings kein Grund, diese Möglichkeit auszuschließen: „*Hapax legomena* are abundant in Biblical Hebrew Vocabulary, so why not a *hapax* trope?.“
761 Vgl. *Albani*, 2001, 216.

passen: Auch in der Verborgenheit der Nacht wird die Macht Jahwes offenbar (vgl. Ps 18,7-15.12; 1Kön 19,13).[762]
So beschreibt Hab 3 die allumfassende Macht Jahwes in besonderer Weise: Zunächst steht hinter der Theophanieschilderung in Hab 3 die altorientalische Vorstellung eines Gottes, der von seinem Hofstaat bzw. seiner militärischen Entourage begleitet wird, die hier allerdings nur aus zwei Mächten besteht. Die Begleiter דֶּבֶר und רֶשֶׁף dienen als militärisches Fußvolk. Das altorientalische Bild wird also aufgenommen, aber spezifisch rezipiert und verändert, indem Jahwe die Funktionen übernimmt, die ursprünglich dem Gott Rešep zukamen: Jahwe selbst ist Wagenlenker und Herr der Pfeile, während Rešep zu seinem Begleiter degradiert ist. Seine Heil- und Schutzfunktion hat Rešep verloren, seine negativen Eigenschaften hingegen bleiben ihm erhalten: In Nachbarschaft zu דֶּבֶר und der kriegerischen Schilderung werden besonders seine kriegerische und krankheitserregende Funktion hervorgehoben. Ob Rešep hier überhaupt noch als Gott gedacht ist, ist zudem fraglich: Neben der metaphorisch personalisierten Krankheit דֶּבֶר (s. 3.1.2.1) erscheint auch der Begriff רֶשֶׁף vielmehr als Chiffre für den kriegerischen Kontext der Szene. Das Gewicht liegt ganz auf der Macht Jahwes. Wenn er tatsächlich als Mond- und Sonnengott dargestellt wird, wird das Bild des ausziehenden Gottes zudem in besonderer Weise überhöht: Jahwes Herrschaft ist nicht auf eine Tageszeit beschränkt, er ist nicht nur Sonnengott, sondern er herrscht ebenso in der Nacht. Als Beherrscher des gesamten Tages verfügt er über die Mächte דֶּבֶר und רֶשֶׁף ganz in seinem Sinne und lässt andere Götter ihre Göttlichkeit verlieren.

4.1.2.2 Deuteronomium 32,23-24

אַסְפֶּה עָלֵימוֹ רָעוֹת	23Ich will über ihnen Bösartigkeiten aufhäufen,
חִצַּי אֲכַלֶּה־בָּם׃	meine Pfeile will ich verbrauchen[763] gegen sie:
מְזֵי רָעָב	24a‚Meinen' Auslauger Hunger[764]
וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף	b und ‚meinen' Kämpfer Rešep
וְקֶטֶב מְרִירִי	c und den Seuchenstachel, meinen Vergifter.[765]
וְשֶׁן־בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח־בָּם	d Und den Zahn der Behemot will ich ihnen schicken,
עִם־חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר׃	mit dem Gift von Staubkriechern.

Der unmittelbare Kontext von Dtn 32,24 zeigt Jahwe als einen Herrn der Pfeile (חִצַּי „meine Pfeile"), der diese auf sein Volk abschießt.[766] Durch die oben (s. 3.1.2.2) vorgeschlagene Übersetzung werden die im Trikolon v24

---

[762] So z.B. *Andersen*, 2001, 283. 298; *Tate*, 1990, 116.

[763] Das Verb אכל wird in diesem Kontext wohl mit „verbrauchen" zu übersetzen sein. Es steht ganz parallel zu v24b: אֲשַׁלַּח־בָּם.

[764] *Hendel*, ^{2}1999, 887: „'the Suckers of Hunger'".

[765] Vgl. *de Moor*, 1988, 105: „Hunger, my Sucker, Resheph, my Warrior, and the Sting, my Poisonous One", ebenso *Sanders*, 1996, 193.

[766] Zur traditionsgeschichtlichen Bedeutungsvielfalt des Pfeils vgl. *Hugger*, 1971, 187-190 (s. 3.1.2.3).

genannten Termini zu einer Spezifizierung der von Jahwe abgeschossenen Pfeile. Damit ist nicht nur ein durchgehender Gedankengang von vv23f. gewährleistet, sondern auch die Parallelität der Begriffe. Mit einer geringfügigen Änderung der Vokalisierung werden die Endungen nicht als *stat.-constr.*, sondern als Suffixe der 1.c.sg. aufgefasst. So wird gleichzeitig der mehrdeutigen Sprache des Trikolons מְזֵי רָעָב – לְחֻמֵי רֶשֶׁף – קֶטֶב מְרִירִי Rechnung getragen: Das Lexem רֶשֶׁף trägt die göttliche Konnotation des Namens eines im Alten Orient weit verbreiteten und verehrten Gottes, der mit der Todessphäre verknüpft ist. Das Wort לְחֻמֵי kann sowohl von לחם II „essen, verschlingen" hergeleitet werden als auch aus der Wurzel לחם I „kämpfen"[767]. Letztere würde den kriegerischen Aspekt Rešeps aufnehmen. Der Begriff רָעָב lässt als Epitheton des Gottes Mot den kanaanäischen Todesgott anklingen[768], der allerdings keine kultische Verehrung erfahren hat (s. Anm. 592). Daneben wird mit dem Terminus קֶטֶב ein Wort gewählt, dessen religionsgeschichtliche Herkunft nicht zu fassen ist (s. 3.1.1.1.2).
Dtn 32 sammelt verschiedenste Gegenweltsrepräsentanten, die alle in den Dienst Jahwes gestellt werden: Wilde Tiere (בְּהֵמוֹת; זֹחֲלֵי עָפָר [v24]) und Urschlangen (תַּנִּינִם [v33]) werden ebenso von Jahwe instrumentalisiert wie die Schrecken des Krieges.[769] Im Gesamtkontext von Dtn 32 wie in der Struktur von Dtn 32,23-25 erscheint v24 als eine Aufzählung von personalisierten Krankheiten. Gerade weil das Volk fremden Göttern (שֵׁדִים [s. 4.2.2.1]) gedient hat, kommen diese jetzt in Form von Strafpfeilen auf Israel zurück. Dabei sind sowohl רֶשֶׁף, קֶטֶב und רָעָב deutlich negativ konnotiert: Sie verursachen Tod und Krankheit. Möglicherweise steht hier die Verbindung mit Nergal, die Rešep sowohl in Ebla als auch in Ugarit hat, als Vorstellung im Hintergrund. Ein Gott ist Rešep allerdings im Kontext von Dtn 32 nicht mehr, sondern nur noch Instrument Jahwes. Der MT verändert den Konsonantenbestand, indem er ihn noch stärker entpersonalisiert: Das Trikolon bezieht sich jetzt nicht mehr die auf die Pfeile Jahwes, sondern auf die bereits von diesen getroffenen Menschen.

4.1.2.3 Psalm 76,3-5

וַיְהִי בְשָׁלֵם סֻכּוֹ	[3]Und es entstand in Salem sein Bau
וּמְעוֹנָתוֹ בְצִיּוֹן׃	und sein Lager auf dem Zion.
שָׁמָּה שִׁבַּר רִשְׁפֵי־קָשֶׁת	[4]Dort zerschmettert er die Feuerpfeile des Bogens
מָגֵן וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה	Schild[770] und Schwert und Streitmacht.

767 Vgl. KTU 1.5 II 23: *kp mlḥmy* (Partizip im D-Stamm von *lḥm*, vgl. Jes 30,32) = *lḥmy ršp* (part. akt. G-Stamm, vgl. Ps 35,1; 56,2f.).

768 Vgl. *Habel*, 1985, 131; *Dahood*, 1970, 203; *Wyatt*, [2]1999, 673. Nach Ez 5,16 ist der Hunger ebenfalls einer der Pfeile, die Jahwe gegen Jerusalem schickt.

769 Vgl. Ps 91,13; *Dahood*, 1968, 333.

770 Vgl. zum Schild als Verteidigungswaffe Jahwes *Riede*, 2000, 143-149. Der Schild gilt als exklusives Attribut Rešeps. Dagegen wird insbesondere in den Psalmen Gott häufig als „Schutzschild" für die Betenden bezeichnet, vgl. Ps 91.

נָאוֹר אַתָּה [5]Leuchtender bist du
אַדִּיר מֵהַרְרֵי־טָרֶף׃ herrlicher als Raubberge.

Ps 76,3-5 zeichnet ein zweifaches Bild Jahwes: In v3 wird Jahwe als Raubtier beschrieben, der in seinem Versteck auf Zion lauert.[771] Die Metapher drückt die besondere Stärke und Kampfeskraft Jahwes aus.[772] In v5 tritt die Sonnenmetaphorik hinzu. Der Sonnengott Jahwe vom Zion ist ein kriegerischer Gott, aber er nutzt seine Macht, um die Heere der Großen zu entmachten. Er steht auf der Seite der Demütigen und der Armen, denen er gegenüber den Königen und Fürsten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Vers 4 beschreibt, wie das Handeln Jahwes zugunsten der Armen aussieht: Er zerbricht das Kriegsgerät, das als רִשְׁפֵי־קָשֶׁת bezeichnet wird. Die Verbindung von שׁבר mit קֶשֶׁת tritt auch an anderen Stellen zusammen mit Jahwe als Akteur auf (vgl. Ps 46,10; Jer 49,35 [Bogen Elams]; Hos 1,5 [Bogen Israels]; Sach 9,10). Niemals steht jedoch an diesen Stellen קֶשֶׁת in einer *constructus*-Verbindung, die den Bogen mit Pfeilen verbindet. Näher liegend wäre es gewesen, das übliche Wort für „Pfeil" (חֵץ) zu verwenden. Daher variieren die Übersetzungen für die Wortverbindung רִשְׁפֵי־קָשֶׁת, weil ein eindeutiger Beleg, dass das Wort רִשְׁפֵי an dieser Stelle „Pfeil" bedeuten muss, fehlt. *Zenger/Hossfeld* übersetzen „die Brände des Bogens".[773] Ähnlich übersetzt *Tate* „flames of a bow", womit entweder die Schnelligkeit der Pfeile ausgedrückt werden soll oder angezündete Brandpfeile bezeichnet werden.[774] *Weber* hingegen schreibt für רִשְׁפֵי־קָשֶׁת „Pfeilblitze des Bogens".[775] Unabhängig davon, welcher Aspekt des Wortes רֶשֶׁף in der Übersetzung besondere Betonung erfährt (Blitz oder Feuer), ist der Zusammenhang zwischen „Pfeil" und „Bogen" deutlich. Eindeutig ist auch, dass die רִשְׁפֵי־קָשֶׁת Waffen bezeichnen, die Jahwe zerstört.

Wie in Hab 3 wird Jahwe als ein herrlicher und glanzvoller Gott beschrieben, der jedoch gleichzeitig Gefahr verkörpert. Anders als in Dtn 32 oder Hab 3 hat Jahwe jedoch in Ps 76 seine Furchtbarkeit für die Betenden selbst verloren[776], denn in Ps 76 tritt Jahwe den Kriegsschrecken entgegen, anstatt sie für sich zu instrumentalisieren (vgl. Ps 46,10). Dies wird im weiteren Verlauf des Psalms noch gesteigert: v7 schildert den Kampf gegen Wagen

---

[771] Vgl. *Tate*, 1990, 261 (Anm. 3a); *Zenger/Hossfeld*, [2]2000, 385.

[772] Vgl. z.B. Jes 31,4; 38,13; Jer 4,7; 5,6; 25,30f. 38; 49,19; 50,44; Am 1,2; 3,8; Hos 5,14; 11,10. Ps 17,13 wendet sich an Jahwe um Hilfe, um den Feinden, die als Löwen charakterisiert werden, zu entkommen.

[773] *Zenger/Hossfeld*, [2]2000, 392.

[774] *Tate*, 1990, 261 (Anm. 4a); vgl. auch *Terrien*, 2003, 549: „There he broke the bow in a flash of fire"; *Briggs/Briggs*, 1907, 165: „He brake the flashings of the bow."

[775] *Weber*, 2003, 35. *Gunkel*, [4]1926, 331 liest אַשְׁפָּה וְקֶשֶׁת („Köcher und Bogen"). *MTeh* zu Ps 76,4 verbindet den Vers mit der „Stärke des Bogens von Edom", *Wünsche*, 1999, 11.

[776] Möglicherweise soll im Psalm eine Gegenwelt zur assyrischer Kriegsmetaphorik, in der sich u.a. Sargon II., Sanherib oder Asarhaddon als Löwen bezeichnen, aufgebaut werden, *Zenger/Hossfeld*, [2]2000, 390.

und Rosse als Kampf gegen den Pharao, der in Israel zum Chaoskampf mythisiert wird. Rešep galt in Ägypten als Gott der Streitwagen und Schutzgott für den kriegerischen Pharao (s. 4.1.1.3) und wurde mit Pfeil und Bogen dargestellt. Möglicherweise ist daher gerade die Verbindung רִשְׁפֵי־קָשֶׁת bewusst gewählt, um die Macht Jahwes über den Krieg – und damit auch den ehemaligen ägyptischen Kriegsgott Rešep – zu verdeutlichen. In Ps 76,4 wird Rešep zu seinem Attribut, zum Pfeil, und wird als solcher von Jahwe vernichtet. Statt Rešep gilt jetzt Jahwe als Kriegsgott, der die Streitwagen zum Stehen bringt und die Waffen der Gegner zerstört.[777] Der einzige legitime Kriegsgott und Herr der Pfeile und der Streitwagen ist Jahwe selbst und dieser Kriegsgott will den Krieg und seine Wirkungen vernichten. Damit tritt Jahwes Schutzfunktion für die Armen in Ps 76 besonders hervor (vgl. Ps 91 [s. 3.1.2.3]). Rešep wird weder als Gott noch als Dämon rezipiert, sondern stellt nur noch die Bezeichnung des ehemaligen Attributs des Gottes dar.

4.1.2.4 Psalm 78,48-51

וַיַּסְגֵּר לַבָּרָד בְּעִירָם	[48a]Er [Jahwe] überlieferte ihr Lastvieh dem Hagel
וּמִקְנֵיהֶם לָרְשָׁפִים׃	[b]und ihre Herden den Blitzen.
יְשַׁלַּח־בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ	[49a]Er schickte ihnen die Glut seines Zorns:
עֶבְרָה וָזַעַם וְצָרָה	[b]Wut und Zorn und Bedrängnis,
מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים׃	[c]eine Gesandtschaft von Boten des Bösen.
יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ	[50a]Er bahnte einen Pfad für seinen Zorn,
לֹא־חָשַׂךְ מִמָּוֶת נַפְשָׁם	[b]nicht bewahrte er vor dem Tod ihre Seele
וְחַיָּתָם לַדֶּבֶר הִסְגִּיר׃	[c]und ihr Leben lieferte er der Pest aus.
וַיַּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּמִצְרָיִם רֵאשִׁית	[51]Und er erschlug alle Erstgeborenen in Ägypten,
אוֹנִים בְּאָהֳלֵי־חָם׃	die Erstgeborenen der Zeugungskraft in den Zelten Hams.

Der Plural רְשָׁפִים findet sich außer in Ps 78,48 nur in Hld 8,6 (s. 4.1.2.5).[778] In Ugarit bezeichnete er wahrscheinlich verschiedene Manifestationen des Gottes (s. 4.1.1.1). In Ps 78,48 hingegen können die רְשָׁפִים als Naturgewalt verstanden werden. Der Begriff steht neben בָּרָד[779] und bezeichnet eine die Ernte vernichtende Gewalt (s. 3.2.2.1). Meist wird er daher – in der Traditi-

---

[777] Eine etwas andere Lösung bietet *Dahood*, 1970, 218, רשפי als Nomen mit Suffix 3.m.sg. liest: שָׁמָּה שִׁבַּר רִשְׁפָּיו קֶשֶׁת מָגֵן וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה („There with his thunderbolts he shattered the bow, shield, and sword, and weapons of war"). Jahwe würde hier als ein „Gott der Blitze" erscheinen. Mit dieser Lösung wäre wiederum eine Vierreihe entstanden und die Überlegenheit Jahwes gegenüber Rešep verdeutlicht: Jahwe ist der Herr der Pfeile – als Blitze aufgefasst. Er instrumentalisiert die רְשָׁפִים für seine Zwecke und zerstört mit diesen das Kriegsgerät, u.a. den Schild. Allerdings müsste hierzu nicht die Vokalisation, sondern auch das י zum ו verändert werden. Zudem wären sowohl מִלְחָמָה und וְחֶרֶב als auch מָגֵן mit ו verbunden, wogegen קֶשֶׁת als einziges Element der Reihe asyndetisch angeschlossen wäre. Schließlich wird an den anderen Stellen, an denen vom Zerbrechen des Kriegsgeräts durch Jahwe gesprochen wird, nie ein Objekt genannt, mit dem zerstört würde.

[778] In Hi 5,7 stehen die Söhne Rešeps (בְּנֵי־רֶשֶׁף) im Plural (s. 4.1.2.6).

[779] Zur Emendation von statt בָּרָד „Hagel" zu דֶּבֶר „Pest", vgl. 3.2.2.1.

on der LXX und Vg – als Feuer bzw. Flammen übersetzt. Besser wäre es vielleicht, bei der Übersetzung „Blitze“ zu bleiben.[780] So würde eine deutlichere Kohärenz zu den anderen Stellen, an denen רֶשֶׁף verwendet wird, hergestellt und die Pfeile als Metapher weitergeführt werden. Inhaltlich ist der Unterschied nicht groß: Einschlagende Blitze verursachen Feuer. Mythologisiert werden die vorhergehenden Verse allerdings – zumindest im Endtext[781] – durch v49. Die „Boten des Bösen“ sind wohl personal zu verstehen und beziehen sich nicht auf den „Vernichter“ (מַשְׁחִית) aus Ex 12, sondern auf die vorher genannten Plagen (vgl. 2Sam 24 [s. 6.1.2.2.1]).[782]
In Ps 78 schwingt noch eine Erinnerung an den Gott Rešep mit: Die Verwendung des Wortes für Pfeile bzw. Blitze steigert die unheilvolle Sphäre der Vernichtung. Wie in Dtn 32 dienen die רְשָׁפִים den Interessen Jahwes, diesmal als Kampfmittel, das er gegen Ägypten schickt. Die Personalisierung der „Boten des Bösen“ in v49 lässt im Rückblick die genannten Plagen als Teil der Personalisierung erscheinen, so dass vielleicht noch die Göttlichkeit Rešeps dunkel nachklingt. Im Gesamtkontext von Ps 78,48, der die רְשָׁפִים neben die anderen Plagen einordnet, hat er aber seinen göttlichen Charakter verloren.

4.1.2.5 Hoheslied 8,6

שִׂימֵנִי כַחוֹתָם עַל־לִבֶּךָ	Lege mich wie ein Siegel auf Dein Herz,
כַּחוֹתָם עַל־זְרוֹעֶךָ	wie ein Siegel auf deinen Arm,
כִּי־עַזָּה כַמָּוֶת אַהֲבָה	denn stark wie der Tod ist die Liebe,
קָשָׁה כִשְׁאוֹל קִנְאָה	unbesiegbar wie die Scheol die Leidenschaft:
רְשָׁפֶיהָ רִשְׁפֵּי אֵשׁ שַׁלְהֶבֶתְיָה׃	Ihre Pfeile sind Feuerpfeile, gottgewaltige Flammen.

In v6 wird das erste Mal im Hld Feuer erwähnt. Nur hier wird die Liebe mit Tod, Scheol und Feuer in Beziehung gesetzt[783]: Die Kraft der Liebe wird so ebenso mit der Stärke des Todes verglichen wie auch mit Feuer.
Schwierig zu deuten ist der Begriff שַׁלְהֶבֶתְיָה. Er kommt ohne die Endung ־יָה noch in Ez 21,3 und Hi 15,30 (Sir 51,3) vor und wird normalerweise mit „Flamme“ übersetzt.[784] Mit dem verkürzten Gottesnamen ־יָה verbunden ist er nur in Hld 8,6 belegt. Das Doppelwort ist wohl als Intensivierung zu verstehen. Es handelt sich um eine „gottgewaltige Flamme“.[785] Dass in diesem Zusammenhang ausgerechnet das Wort רְשָׁפִים – das hier wie in Ps 76

---

[780] Vgl. *Baetghen*, 1892, 247: „Die Flammen (s. 76_4) sind die Blitze.“
[781] *Briggs/Briggs*, 1907, 195, vermuten hier eine späte Glosse.
[782] Vgl. *Zenger/Hossfeld*, ²2000, 423; *Kraus*, ⁷2003, 546.
[783] Vgl. *Huwiler/Murphy*, 1999, 288.
[784] *Snaith*, 1993, 121 übersetzt hier רֶשֶׁף mit „Flammen“ („flashes“), in Ps 78,48 „Blitze“, in Hi 5,7 „Funken“.
[785] Vgl. *Snaith*, 1993, 121 („a god-almighty flame“), *Krinetzki*, 1964, 243.313. Ähnliche Verbindungen finden sich in Jer 2,31: tiefste Dunkelheit (מַאְפֵּלְיָה) und vielleicht in Ps 118,5: größter Raum (בַּמֶּרְחָבְיָה). Ähnlich ist wohl auch Hos 13,15 aufzufassen, vgl. *Rudolph*, 1966, 241; *Macintosh*, 1997, 552.

als „Pfeile“ gedeutet werden könnte oder wie in Ps 78 als „Blitz“, d.h. als himmlischer Pfeil – verwendet wird, fällt auf. Die zweite Auffälligkeit besteht in der Wahl der Bilder für den Geliebten bzw. die Geliebte: Das geliebte Gegenüber soll als wirkmächtiges Schutzzeichen agieren und wie ein Siegel – d.h. wie ein Namenssiegel oder ein Amulett – an Herz und Arm gelegt, also untrennbar mit dem Träger bzw. der Trägerin verbunden werden. Siegelamulette schützen vor Bedrohung und Krankheit (s. 2) entweder apotropäisch oder indem sie eine Macht positiv verstärken: „In diesem Sinne präsentiert das Hohelied die Liebe bzw. die Geliebte als Amulett der Lebenserneuerung gegen alle Mächte des Todes in allen seinen Formen.“[786] Gleichzeitig ist auffällig, dass gerade hier das Feuer der Liebe nicht nur mit dem Tod, sondern besonders eng auch mit dem Lexem רֶשֶׁף verbunden ist.[787] Die Wahl dieses Begriffs spiegelt möglicherweise einen späten Reflex auf die krankheitsverursachende Funktion Rešeps, vor dem das Siegelamulett des/der Geliebten schützen soll.[788] Daneben klingt über die Begriffe מָוֶת und שְׁאוֹל vielleicht die ursprüngliche Verbindung Rešeps mit Krankheit und Unterwelt an.[789] So wird eine Zweideutigkeit der Metaphern geschaffen: Einerseits wird die Liebe mit Tod und Scheol verglichen, um ihre Unüberwindbarkeit zu verdeutlichen und dem Tod das Leben entgegenzusetzen.[790] Gleichzeitig aber wird auch die Gefahr der Verletzlichkeit durch die Liebe durch die Pfeilmetapher deutlich[791]: Die Pfeile der Liebe können lodernde Leidenschaft entfachen, aber beinhalten auch die Gefahr der Verletzung bis hin zum Tod. Personifiziert sind die רְשָׁפִים hier nicht zu denken. Zwar trägt der Begriff noch Konnotationen des Gottes, ist aber bereits zur Bezeichnung von „Pfeilen“ oder „Blitzen“ geworden und fungiert in Hld 8,6 als Metapher.

4.1.2.6 Hiob 5,6-7

כִּי לֹא־יֵצֵא מֵעָפָר אָוֶן	[6a]Denn nicht zieht vom Staub Unheil aus
וּמֵאֲדָמָה לֹא־יִצְמַח עָמָל׃	[b]und von der Erde sprießt nicht Mühseligkeit hervor.
כִּי־אָדָם לְעָמָל יוּלָּד	[7a]Denn der Mensch ist zur Mühseligkeit geboren
וּבְנֵי־רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף׃	[b]so wie die Feuerpfeile ihn hoch machen – den Flug.

[786] *Keel*, 2004, 55.

[787] Das Siegel der Liebe schützt vor der Macht des Todes, vgl. *Keel*, 1990e, 91; *Keel*, 2001b, 599. Vielleicht darf hier daher auch der Schutz vor den von Rešep verursachten Krankheiten assoziiert werden.

[788] Vgl. *Krinetzki*, 1964, 240f.

[789] Vgl. Dtn 32: Auch der Zorn Gottes, der seine Pfeile auf sein Volk abschießt, reicht bis in die Scheol.

[790] Zur Lebenssymbolik der Erotik im Hohenlied vgl. *Keel*, 2004, 49-61.

[791] Auch die Pfeile Amors haben einen ambivalenten Charakter: Indem sie Liebe hervorrufen, verletzen sie.

Hi 5,7 gehört zur ersten Rede des Elifas. Der Vers enthält mehrere Probleme: Die Aussage, dass der Mensch „zur Mühsal geboren" sei, scheint nicht in die in der Rede des Elifas vorrangige Argumentation zu passen, dass der Mensch selbst für seine Leiden verantwortlich sei. Das hat zu verschiedenen Versuchen geführt, יוּלָּד in v7a umzudeuten: Als *hifʿil* aufgefasst würde der Satz bedeuten, dass der Mensch sein Unheil selbst gebiert. Das ל wäre dann (aramaisierend) emphatisch zu verstehen, nach *Blommerde* ebenso auch das כִּי.[792] Die Umdeutung des ל wäre vermieden, würde man ein *piʿel* vokalisieren: Der Mensch verhilft dem Unglück zur Geburt.[793] Da aber der MT aus sich selbst heraus keiner Emendation bedarf, sondern gut verständlich ist und die Änderungen auf einer bestimmten inhaltlichen Auffassung der Elifasrede basiert, soll hier dem MT der Vorzug gegeben werden: Nicht die Erde ist verantwortlich für die Mühsal des Menschen, sondern der Mensch ist dazu erschaffen, unter Mühsal zu leiden.
Zweitens ist unsicher, was unter den „Kindern Rešeps" zu verstehen ist: In der älteren alttestamentlichen Forschung wurde hinter dem Vers ein alter Mythos von fliegenden Göttersöhnen – ähnlich der Ikarus-Sage – vermutet.[794] Dem tritt jedoch schon *Fohrer*[795] entgegen, indem er feststellt, dass kein Mythos von fliegenden Göttersöhnen aus dem alten Orient bekannt ist und daher im Alten Testament immer die „Grundbedeutung ‚Brand, Flamme, Blitz'" zu nehmen sei, die sich von einem phönizischen Gott herleite.[796] *Hitzig* bleibt beim Bild des fliegenden Wesens, möchte aber statt „Adler" „Adel" übersetzen, da dies besser für die Hoheit und Würde der Söhne des Blitzes passe.[797] Besonders kurios ist die Deutung von *Wutz*, der übersetzt: „Und Kinder, die noch saugen (Säuglinge), erhöhen noch seine Quallust."[798] *Caquot* vermutet hinter den בְּנֵי־רֶשֶׁף geflügelte Dämonen.[799] Eine Verbindung mit Vögeln scheint aber im religionsgeschichtlichen Befund auszuschließen zu sein (s. Anm. 597).[800] Ikonographisch wurde der Gott nie mit Flügeln

---

792 Vgl. *Blommerde*, 1969, 44. Ebenso hatte schon *Dhorme* übersetzt: „C'est l'homme qui engendre la peine", *ders.*, 1926, 56.

793 Vgl. *Horst*, 1968, 81.

794 Vgl. *Horst*, 1968, 82. Während *Raschi* kommentiert, es handle sich bei den בְּנֵי־רֶשֶׁף um „die Engel und die Geister", denkt das Targum an „die Söhne der Dämonen", vgl. *Dhorme*, 1926, 56.

795 Ebenso *Horst*, 1968, 82.

796 Vgl. *Fohrer*, 1963, 148f.

797 *Hitzig*, 1874, 35. Er leitet רֶשֶׁף unter Annahme einer Metathese von arab. *šaraf* („hoher Rang, Adel, Vornehmheit, Würde, Ehre, Ruhm") her.

798 *Wutz*, 1939, 28f. Er liest statt עפו עוף, רֶשֶׁף leitet er aus arab. *rašfa* („Schluck") her. Andere Übersetzungen machen aus den בְּנֵי־רֶשֶׁף z.B. „Sternschnuppen", „Glühwürmchen, Leuchtkäfer" oder „Übeltäter", zitiert nach *Fohrer*, 1963, 149 (Anm. 33).

799 Vgl. *Caquot*, 1956, 59-61; vgl. Ps 91,5 (s. 3.1.2.3).

800 Es kann wohl sowohl ausgeschlossen werden, dass Rešep in Ugrit Vögel geopfert wurden, als auch, dass die umstrittene Inschrift aus Karatepe im Sinne eines „Rešep der Vögel" zu interpretieren wäre.

dargestellt.[801] Erst aufgrund der Textrezeption von Hld 8,6 und Hi 5,7 wurde Rešep zu einem geflügelten Wesen bzw. vollständig entmythologisiert zum Vogel. Zudem ergibt sich das Problem, dass hier von den „Söhnen Rešeps" die Rede ist und nicht von Rešep oder Rešapim. Von einem „Sohn des Bogens" spricht auch Hi 41,20 (בֶּן־קָשֶׁת), von בְּנֵי אַשְׁפָּתוֹ („Söhne seines Köchers") Klgl 3,13. Hier sind mit בֵּן bzw. בְּנֵי Pfeile bezeichnet, so dass es nahe liegt, auch unter den „Söhnen Rešeps" ähnlich wie in Ps 78 (s. 4.1.2.4) Pfeile zu verstehen.
Ein drittes Problem besteht in der Frage, wie das ו in 7b aufzufassen ist. Es kann an dieser Stelle als einfaches ו-*copulativum* aufgefasst werden oder als Einleitung eines Vergleichs. Da Vers 6 und 7 als Gegensatz aufgebaut sind, der sagen soll, dass gerade keine äußeren Gegebenheiten für das Leid der Menschen zur Verantwortung zu ziehen sind, sondern das Leid in der Natur des Menschen selbst liegt, ist eher nicht zu erwarten, dass in 7b das Leid, das den Menschen trifft, äußeren Einflüssen zuzuschreiben ist. Das wäre aber der Fall, wenn man die „Söhne Rešeps" als Krankheitspfeile auffassen würde, die den Menschen in seiner Mühsal noch zusätzlich bedrängen.[802] Das ו muss daher als ו-*comparativum* aufgefasst werden.[803]
Schließlich ist die Übersetzung von יַגְבִּיהוּ עוּף problematisch. Wörtlich übersetzt hieße גבה im *hif'il* „sie machen ihn hoch", angeschlossen ist dann aber das Verb עוּף als *inf.abs.* Eine etwas andere Vokalisierung (עוֹף statt עוּף) würde die Annahme eines Substantivs ermöglichen. Es ist dann allerdings immer noch schwierig, das Suffix zu integrieren. Als Übersetzung wird daher hier vorgeschlagen: „So wie ihn hoch machen die Feuerpfeile – den Flug". Damit wäre die Vorstellung von Pfeilen oder Blitzen auch an dieser Stelle zulässig: Mit derselben Naturgesetzlichkeit, mit der Blitze im Himmel umherschießen, ist der Mensch zur Mühsal geboren.
Hi 5,7 spricht von der Unausweichlichkeit des Leidens für den Menschen: Nicht die Erde oder äußere Einflüsse sind verantwortlich für das Leiden der Menschen, sondern es liegt in seiner Natur zu leiden. Damit bekommt die Rede des Elifas einen neuen Aspekt. Gesteigert wird die Aussage durch einen Vergleich: Ebenso unvermeidlich wie die Mühsal der Menschen ist es, dass in der Höhe Blitze als Zeichen der Naturgewalt umherschießen.

---

801 Vgl. *Keel*, 1990d, 294.

802 Vgl. Hi 18,13: Erstgeborener des Todes. So vermutet Marvin, dass es sich bei den בְּנֵי־רֶשֶׁף um Arten von Seuchen handelt, die aus der Unterwelt hervorkommen, um die Menschen zu plagen: „And Reshep's children fly up from the netherworld to plague mankind", *Marvin*, 1973, 42f.

803 Auf der Vergleichsebene übersetzen *Dhorme*, 1926, 56, der den Namen einer bestimmten Vogelart vermutet („Comme les fils de l'éclair élèvent leur vol", vgl. Hi 39,27), *Blommerde*, 1969, 44 („Just as the b^{e}nê rešep soar in flight"), *Horst*, 1968, 59 und die meisten deutschen Bibelübersetzungen.

4.1.2.7 Sirach 43,14.17

למען ברא אוצ[ר] ויעף ע[נן כרשף]	[14]Darum hat er gebaut sein Vorratshaus und es fliegt die Wolke wie ein Blitz.
זלעפו[ת צ]עפון סופה וסערה [כר]שף יניף שלגו [804]וכארבה ישכון דרתה	[17]Der Wirbelwind des Nordens, Sturm und Wetter, wie einen Blitz schüttelt er seinen Schnee und wie eine Heuschrecke, die sich niederlässt, ist sein Fall.[805]

In v14 wird die Schnelligkeit der dahinfliegenden Wolke beschrieben, die wohl am besten mit der Schnelligkeit eines Blitzes verglichen werden kann.[806] Der in v17 im Singular verwendete Terminus רשף wird von *Sauer* mit „Funken" übersetzt.[807] Er übernimmt damit den Plural aus der griechischen Version. *Smend* dagegen möchte in der Tradition der griechischen und lateinischen Übersetzungen „Vogel-" bzw. aufgrund der Parallelstellung von רשף und ארבה noch eher „Insektenschwärme" übersetzen.[808] Möglicherweise liegt aber die Vergleichsebene an dieser Stelle eher bei dem verheerenden und plötzlichen Überfall, mit dem Heuschrecken ebenso wie der vom Sturm gebrachte Schnee auf die Erde herabfallen (vgl. Sir 43,15f.21). Inhaltlich ergibt sich so eine Parallele zu Jes 28,2 (s. 3.2.2.2): Gott erweist sich als Herr über die Naturgewalten. Damit wäre die Übersetzung „Blitz" für v17 passender, zumal *Sauer* auch in v14 רֶשֶׁף mit „Blitz" übersetzt. Wie für Ps 78 wird daher an dieser Stelle die Übersetzung „Blitz" gewählt, obwohl die Textrezeption die Verbindung zu Vögeln herstellt. Das *tertium comparationis* ist die Schnelligkeit und verheerende Wirkung des Blitzes.

4.1.3 Zusammenfassung

Der Gott Rešep verkörpert über seine vielfältigen Erscheinungen und Funktionen einen religionsinternen wie religionsübergreifenden Pluralismus im Alten Orient: Er findet sich in Personen- und Ortsnamen, als Teil verschiedener Pantheoi, als chthonischer und krankheitsbringender Gott, als Kriegsgott und besonders als Schutzgott. In mythologischen oder epischen Texten hingegen scheint er so gut wie keine Rolle zu spielen.[809] In Ebla und Ugarit hat Rešep einen chthonischen Charakter. Als Gott der Unterwelt fungiert er zusätzlich in Ugarit. Schutz vor Krankheiten gewährt er in Ebla, Ugarit und Phönizien. Als astralisierter Kriegsgott tritt er in Ugarit und Samʾal auf, als Schutzgott in Ugarit, Ägypten, Phönizien und Samʾal. Der ikonographische Befund aus Vorderasien und Ägypten zeigt, dass Rešep hauptsächlich im

---

804 Text entnommen aus *Vattioni,* 1968, 232f.
805 Statt *drtw* lies *rdtw*.
806 So auch die Übersetzung von *Sauer*, 1981, 612.
807 Vgl. *Sauer*, 1981, 613.
808 *Smend*, 1906, 407.
809 Vgl. *Xella*, 1988, 51.

privaten Bereich aktiv ist.[810] Verfügt Rešep in älterer Zeit noch über einen ambivalenten Charakter als Kriegs-, Schutz- und Krankheitsgott, so treten seine kriegerischen Attribute im 1. Jt. zurück und lassen die menschenfreundlichen Züge Rešeps hervortreten sowie Ansätze eines Schutzgedankens erkennen (s. 2). Damit ist Rešep Teil einer Entwicklung, die am Ende der Bronzezeit wohl nicht nur in Phönizien beginnt und schließlich die gesamte Achämenidenzeit prägt: Der *smiting god* verschwindet und es vermehrt sich auch die Zahl der Bild*formen,* während sich die der Bild*typen* verringert. Eine Identifizierung der Götter wird so erschwert, andererseits aber tritt ihr Schutzcharakter stärker hervor: „Dabei geht es nicht um Monotheismus (…) Es geht vielmehr um die Beziehung der Menschen zu ihren Göttern, um das, was die Menschen von ihren Göttern erwarten. Es ist uns klar, dass die Menschen seit eh und je Schutz von ihren Göttern erwarten. Sicherlich neu für diese Epoche ist jedoch die Verselbständigung des Schutzgedankens und die Schaffung oder die Übernahme von Bildern, die vor allem um dieses Thema kreisen."[811] Diese Einschätzung stützt die unter Kapitel 2 gemachten Beobachtungen.[812]
So ist die spezifische Rezeption des Gottes durch die Texte der Hebräischen Bibel bereits durch die Transformationsprozesse im alten Orient in gewisser Weise vorgegeben: In Hab 3,5 trägt רֶשֶׁף noch recht starke Züge eines Kriegsgottes, ist aber als solcher bereits deutlich Jahwe untergeordnet. Im Zusammenhang mit Krieg und Krankheit steht der Begriff in Dtn 32,23 und Ps 76,4. Während in Hab 3,3-5 und Dtn 32,24 רֶשֶׁף immerhin noch als Subjekt eines Verbs und als (personales) Instrument Jahwes angesprochen werden kann, wird er in Ps 78,48, Hi 5,7, Hld 8,6 zur Naturgewalt. In Ps 76,4 ist Rešep zu seinem Attribut (Pfeile) degradiert und wird von Jahwe zerstört. Vollständig entpersonalisiert ist Rešep in Sir 43,17. Eine Anspielung auf Rešep findet sich möglicherweise in Ps 91 (s. 3.1.2.3), der in seiner Qumran-Rezeption Rešep wieder als Dämon auffasst.[813] Die Depotenzierung des Gottes vollzieht sich damit schleichend, indem Rešep in steigendem Maß entpersonalisiert wird.[814]
Die biblischen Texte scheinen die Integration des Gottes Rešep nicht als direkte Gefährdung für die Jahwe-Religion anzusehen. Trotzdem fällt auf, dass sie Attribute des Gottes zwar aufnehmen, ihn aber instrumentalisieren und depotenzieren. An keiner Stelle wird die Göttlichkeit Rešeps erwähnt.

---

[810] Vgl. GGG 482.
[811] *Nunn*, 2000a, 192f. Die Vorbereitung der Heilsreligion lässt sich nach Nunn nicht auf den privaten Bereich beschränken, vgl. *Nunn*, 2000b, 374; *Xella*, 1993.
[812] Vgl. *Nunn*, 2000b, 372. Im Blick auf Baᶜal-Seth muss diese Aussage allerdings insofern differenziert werden, als dass Baᶜal im offiziellen Kult zu Bedeutung gelangt und statt Rešep die Attribute des Kriegsgottes auf sich zieht.
[813] Vgl. DJD 23, 200.
[814] Vgl. auch *Niehr*, 2003, 97-99; *Rüterswörden*, 2003, 197-210; *Keel*, 2003, 229.

Statt dessen dient die Integration des Gottes Rešep der Hervorhebung der Macht Jahwes. Insbesondere in Hab 3 dient Rešep als Folie, auf der sich Jahwe um so deutlicher als Gott Israels abheben kann: Rešep gehört zum Gefolge Jahwes, der aber selbst die Rolle des Herrn der Pfeile und des Wagenlenkers innehat. Rešep ist zum Fußvolk degradiert und dient als Diener Jahwes theologischen Interessen, nämlich der Betonung der Herrlichkeit Jahwes. Indem Rešep als ein Krankheit verursachender Gott einen seiner negativen Züge behält, wird Jahwe von negativen Eigenschaften entlastet. Zusätzlich kann angesichts einer Theologie, die sich angesichts „überlebte(r) traditionelle(r) Kulte[815] durch eine verstärkte individualisierte Gottesbeziehung auszeichnet, Jahwe selbst zum Arzt werden (s. 6.2). Nicht Rešep heilt, sondern der Gott Israels. Ähnlich geschieht dies bei der Übertragung der Kriegsattribute. Besonders der Pfeil tritt jetzt in den Vordergrund: Nicht Rešep ist Kriegsgott, sondern Jahwe, der Rešep mit eigenen Waffen schlägt. Eine schützende Funktion Rešeps, wie sie sich ikonographisch im Attribut des Schilds ausdrückt, gibt es nicht im Alten Testament. Statt dessen schützt Jahwe vor Bedrohungen, die mit Rešep im Zusammenhang stehen.
Die integrierend-depotenzierende Rezeption Rešeps erweist sich damit als besondere theologische Leistung innerhalb der alttestamentlichen Theologie[816]: Der Gott Rešep wird zu einem Begriff und verliert seine Göttlichkeit, nicht aber die mit ihm verbundenen Bedeutungsnuancen. Insofern könnte man den Vorgang der Integration Rešeps in die Texte der Hebräischen Bibel eine Lexemisierung nennen, die mit einer teilweisen, aber nicht völligen Desemantisierung einhergeht.

4.2 Polemik gegen Fremdgötter: Šedim

Umgekehrt als der im gesamten Vorderen Orient verbreitete Gott Rešep verfügen die nur in Ps 106,37 und Dtn 32,17f. genannten שֵׁדִים über eine unklare Vorgeschichte[817], dafür aber über eine reiche Nachgeschichte: Die LXX übersetzt sowohl in Ps 106,37 und Dtn 32,17 mit δαιμόνιον. Dem folgt

---

[815] *Xella*, 1993, 484.
[816] Vgl. Aštarot in Dtn 7,13/Dtn 28,4.15.51.
[817] Eine alte Etymologie der biblischen Bezeichnung שֵׁדִים ist die innerhebräische Herleitung von hebr. שֵׁד aus שׁוד „verheeren, verwüsten“ aufgrund von Jes 13,6 (vgl. Ps 91,6 [s. 3.1.2.3]), vgl. *Jirku*, 1912, 40f. Dagegen bereits *Dillmann*, [2]1880, 402, unter Bezug auf akk. *šēdū*(*m*). Eine andere Herleitung will den Namen mit dem Arabischen verbinden, entweder mit arab. *saʿd* („Glück“) oder *swd* („herrschen“), vgl. *Driver*, [3]1902, 363. *Koehler*, 1936, 291f., hingegen sieht einen Zusammenhang mit arab. *ʾiswadda* („schwarz sein“) bzw. *ʾaswadu* („schwarz“), was allerdings für die Bedeutung des Lexems recht wenig austrägt.

auch die Vg (*daemonium*).[818] In der rabbinischen Literatur (z.B. b*San* 61a)[819] sowie im syrischen NT wird der Begriff *šēdîm* ebenso zum Überbegriff für Dämonen oder böse Geister wie in Qumran (neben רוח)[820] (s. 3.1.2.3) und in der mandäischen Zauberliteratur.[821]
Die Wirkungsgeschichte des Lexems prägt auch die Auslegung in der alttestamentlichen Forschung, die den Dämonenbegriff im Kontext von Fremdgötterverehrung verwendet: „Von Dämonen, denen abgöttischerweise geopfert wurde, erfahren wir (…) Dtn 32,17 und Ps 106,37; nur werden dort die Empfänger der Opfer nicht שְׂעִירִם sondern שֵׁדִים genannt.“[822] *Hans Duhm* sieht eine enge Verbindung der „Dämonenverehrung“ in Lev 17,7 (s. 5.3.2.2) und den שֵׁדִים in Dtn 32,17 und Ps 106,37[823], wobei er allerdings feststellt, dass die „Vorstellung“ von den שֵׁדִים unklar ist. Der Grund hierfür liegt nach *Duhm* darin, dass „diese Dämonennamen zur Bezeichnung fremder Götter“ verwendet wurden.[824] Auch *Kaupel* sieht das Problem: „Die biblischen Schriften berichten nur ihren Namen, der an sich für die genauere Klassifizierung nicht verwendet werden kann, und die Tatsache, dass ihnen geopfert wurde.“[825] Allerdings gilt, dass – auch wenn in Israel die שֵׁדִים vorsichtshalber verehrt wurden – der „Einfluß des steten Kampfes und der stark wirkenden Macht des Monotheismus die Ursache dafür“ war, „daß auch in den nicht religionstreuen Kreisen des Volkes die an sich sehr beliebte Dämonenverehrung zurückgedrängt wurde. Selbst dort, wo man zum Abfall von der strengen Jahwereligion neigte, verlor man doch nicht das Bewusst-

---

818 Auch in vielen Bibelübersetzungen wird der Begriff mit dämonischer Konnotation übersetzt: KJV „*powerless spirit*“; NKJ: „*demons*“; Einh.: „*Geister*“; Luth. 1984: „*böse Geister*“; Luther 1912: „*Teufel*“; Schlachterbibel: „*Götzen*“.

819 Vgl. *Maier*, 1976, 669: „Die häufigste Bezeichnung für ‚Geist‘ bzw. ‚Dämon‘ sind: šēd (…) rûaḥ bzw. rûaḥ rāʿāh mazzîq (Schädling) usw.“ Vgl. die Bezeichnung Ašmodais als *šd/šdʾ* in den hebräischen und aramäischen Tobitfragmenten (s. 6.2).

820 Vgl. DJD 23, 191; 4Q510 hat שר אים, das vielleicht שֵׁד אָיֹם („Angst machender Dämon“ gelesen werden kann, vgl. *Alexander*, 199, 332f.335.

821 Vgl. *Naveh/Shaked*, 1993, 68-72 (Amulett 21,5[left]: שד); 80-84 (Amulett 24,20: שד); 99-100 (Amulett 29,7: שיד); 118-120 (Bowl 16,5.6.7: שיד); 126f. (Bowl 20,3.8.9: שיד); 137f. (Bowl 25,3; 27,8: שידא); 139-142 (Bowl 26,11: שאדא); 115-117 (Bowl 15,4: שאדא); 132f. (Bowl 23,9: שידין); 139-142 (Bowl 26,1.12: שאדין); 113f. (Bowl 14,3: שאדין); 124-126 (Bowl 19,3: שאדין); 137f. (Bowl 25,5: שידי); *Segal*, 2000, 103 (Nr. 076M:6). Nach *VanderKam*, 2003, 339-364, bildet der Fall der Engel, die Vereinigung mit den Menschenfrauen und die Folgen derselben (Gen 6,1-4), den narrativen Rahmen für die Dämonologie des Wächterbuchs in 1Hen. Das Verbot der Dämonenverehrung aus Dtn 32 sowie Ps 106,35-37 und Ps 96,4-5 werde mit Motiven aus Gen 9-10 in Beziehung gesetzt.

822 *Duhm*, 1904, 48.

823 Beide Stellen datiert *Duhm*, 1904, 21, nachexilisch. Dagegen *Jirku*, 1912, 40f., der feststellt, dass Dtn 32 „einen der ältesten Bestandteile der alttestamentlichen Schriften“ bildet, was „beweist, daß die Vorstellung von den Schedim in sehr früher Zeit von Babylon nach Palästina gekommen sein muß“.

824 Vgl. *Duhm*, 1904, 49.

825 *Kaupel*, 1930, 12.

sein, daß der Dämonendienst, wie ihn die Heiden pflegten, etwas Abscheuliches, den Fremden Entlehntes war und nicht der eigenen Religion entsprach."[826] Auch *Seybold* schreibt über die שֵׁדִים: „Mit dem Begriff *šēd* sucht der Dichter jene numinosen Mächte zu begreifen, welchen die Opfer der eigenen Kinder galten."[827]
Der Begriff שֵׁדִים wurde also schon früh zum Überbegriff für schädliche Geister und wird meist mit dem Wort „Dämon" übersetzt. Gleichzeitig gilt das Wort als Bezeichnung für die dem Jahwe-Glauben fremde Götter, deren – mit dem Opfern von Kindern verbundene – Verehrung abzulehnen ist. Dabei stellt sich die Frage, aus welchem religionsgeschichtlichen Kontext der Begriff in die biblischen Texte eingedrungen sein könnte und wie und warum er von diesen rezipiert wurde.

4.2.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Herkunft der שֵׁדִים werden verschiedene Auffassungen vertreten. Bereits früh wurde eine Verbindung zu Mesopotamien gesehen: Sowohl *Hans Duhm* als auch *Kaupel* stimmen darin überein, dass es sich bei den שֵׁדִים um aus Babylonien entlehnte Götter handelt. Während die „Schedudämonen" allerdings „in Babylonien nicht immer [als] schädliche Geister", sondern „mitunter" auch als „Schutzgötter" galten[828], stellen sie in der offiziellen Theologie des Alten Testaments keine Schutzgottheiten dar, sondern eine „Gesamtbezeichnung für Götter".[829] *Stolz* vermutet aufgrund von Dtn 32 und Ps 106, dass es sich bei den *šdm* um „einheimische, genauer: um in Jerusalem heimische Gottheiten" handelt. Diese Gottheiten sind außerdem nicht nur in Mesopotamien, sondern auch in Ägypten bekannt gewesen: Ihr Name findet sich noch im ägyptischen Heil- und Rettergott *šd*[830] (Σαδ/τράπης), dessen Name in Šadrapa (*šdrpʾ*) enthalten ist.[831] Neben der gegenwärtig gängigen Ableitung von akk. *šēdū*(*m*) wird in der neueren Forschung auch die Herleitung aus den in der sog. Bileam-Inschrift von *Tell Dēr-ʿAlla* genannten *šdyn* verfolgt, die vielleicht auch in Ugarit zu belegen sind. Der Frage nach der religionsgeschichtlichen Verortung der שֵׁדִים soll im Folgenden nachgegangen werden.

---

[826] *Kaupel*, 1930, 23f.
[827] Vgl. *Seybold*, 1985, 424.
[828] Diese „Doppelvorstellung erklärt sich daraus, daß die strenge Scheidung, welche die babylonische Theologie zwischen Göttern und Geistern machte, in den volkstümlichen Formen der Religion nicht immer beachtet wurde", *Kaupel*, 1930, 13.
[829] *Kaupel*, 1930, 14. Es handelt sich auch nicht um eine „Spottbezeichnung für Götzen", denn diese werden אֱלִילִים genannt (23f.).
[830] Vgl. *Lang*, 2001a, 863.
[831] *Stolz*, 1970, 260f.; vgl. *Röllig*, 2000, 53f.; *Caquot*, 1952, 74-88; *Gese*, 1970, 198-201; *Dhorme*, 1960, 48, der allerdings die Gottesbezeichnung mit akk. *šēdū*(*m*) verbindet.

4.2.1.1 Mesopotamien

Der Begriff ^{d}*šēdū*(*m*) (^{d}alàd/udug)[832] weist einen „recht uneinheitlichen Sprachgebrauch"[833] auf: Er kann im Akkadischen einen persönlichen männlichen Schutzgeist bezeichnen (^{d}*šēdu damqu* oder ^{d}*šēdu nāṣiru* [schützender *šēdu*]).[834] Als abstrakter Begriff[835] bezeichnet ^{d}*šēdū*(*m*) die persönliche Lebenskraft einer Person[836] bzw. eines Tempels, Palastes[837] oder einer Stadt.[838] Er steht dann meist neben *ilu* oder der weiblichen Bezeichnung lama/*lamassu*[839]: „*šēdu* allein als Wort für die Lebenskraft habe ich in den Texten noch nicht gefunden; es konnte wohl nur in Verbindung mit *lamassu* als positiver Begriff verstanden werden, da man sonst an den bösen Dämon *šēdu* aus den Beschwörungen dachte."[840] Das Wesen des *šēdu* ist also ambi-

---

[832] Für den guten ^{d}udug steht im akk. meist ^{d}*šēdū*(*m*), während bei der Rückübersetzung ins Sumerische der Begriff ^{d}alàd gewählt wird. „Dagegen sind ^{d}lam(m)a und ^{d}alàd in alten sumerischen Texten kein Begriffspaar", *Vorländer*, 1975, 25 (Anm. 2); *von Soden*, 1964/1989, 114f.: „Als männliches Wesen stand in den mir bekannten Texten der lama nicht wie später der ^{d}alàd gegenüber, sondern der udug, so bei Gudea, der beide ‚gut' (ša$_{6}$) nennt (…) während in dem Nin-insina-Hymnus (…) auf den bösen udug die lama-ḫul folgt" (117). Ansonsten ist in Texten zwar der *šēdu lemnū* belegt, nicht aber der *lamassu lemnū* (vgl. AHw 532f.).

[833] *Von Soden*, 1964/1989, 121.

[834] Vgl. *Vorländer*, 1974, 26; *von Soden*, 1964/1989, 119.

[835] Für die Verwendung als Abstraktbegriff spricht die Tatsache, dass „*šēdū* und *lamassu* mehrfach neben *bāštu* (jünger auch *bāltu*) und *dūtu* stehen", *von Soden*, 1964/1989, 114; vgl. CAD 17/2 257f. So z.B. in Ištar-Louvre (AO 6035) I 25: „*ba-aš-tu un-ni-nu še-e-du ù la-ma-as-*⸢*su*⸣ (…): (25) ‚Lebenskraft, Gebet, šēdu und lamasu, (26) das Gedeihen, der Überfluß und die Stärke des Bodens, das ist dein, *Ištar*!'", *Groneberg*, 1997, 22f.

[836] Als solche wird sie altbabylonisch gern von der Göttin Ištar verliehen, vgl. *von Soden*, 1964/1989, 114. In einem *šu-ila*-Ritual (Ištar 1) wird über Ištar gesagt: „Vor dir ist der gute šēdu-Schutzgeist, hinter dir dir gute lamassu-Schutzgöttin", *Zgoll*, 2003, 34f. Zur Verbindung mit Ištar vgl. auch Ištar-Bagdad (IM 58242) Vs. 24; Ištar-Louvre (AO 6035) I 25, vgl. *Groneberg*, 1997, 110f. In *Ludlul bēl nēmeqi* I,41-46 klagt der leidende Gerechte, dass Marduk und der *šēdu* ihm zürnen: „Voll war der gute Schutzgenius ($^{[d]}$ALAD/*še-ed*) an meiner Seite [des Zorns] gegen mich: es erschrak mein (weiblicher) Schutzgeist (…)", zitiert nach TUAT III 117.

[837] Hammurapi bezeichnet an einer Stelle die Anunnaki als *še-ed bi-tim* („*šēdu* des Hauses"), vgl. KH XXVIII r 75, vgl. *von Soden*, 1964/1989, 118.

[838] Vgl. allerdings *von Soden*, 1964/1989, 116: „Ich möchte übrigens bezweifeln, daß man in älterer Zeit vom höchsten Gott als *šēdu* einer Stadt gesprochen hätte; die Hauptgötter des Kosmos waren doch viel mehr als örtliche *šēdu*-Gestalten."

[839] Das sum. ^{d}lam(m)a wird in zweisprachigen Texten immer mit akk. ^{d}*lamassu* übersetzt, vgl. *Vorländer*, 1975, 25. Zur Etymologie des akk. Begriffs ^{d}*lamassu*, nicht auf lama(s), sondern auch lama(r) zurückgeht, vgl. *von Soden*, 1964/1989, 113. Die *lamassu* sind immer gut, außer in Nin-insina-Hymnus, sonst steht für böse Macht alàd^{ḫul}, vgl. *von Soden*, 1964/1989, 117. Zu Lamassu und Lamassatu vgl. *West*, 1995, 264f.; *Vorländer*, 1975, 25; *von Soden*, 1964/1989, 113-121; *Ebeling*, 1938, 112; *Spycket*, 1983, 446-455; CAD 9 60-66.

[840] *Von Soden*, 1964/1989, 115, vgl. AHw 532f.1208.

valent, denn als böse Geister können die *ši-id lumnim*[841] neben anderen Unheilsmächten (s. 3.1.1) stehen, so z.B. im Vertrag zwischen Esarhaddon und Baᶜal von Tyros: *šēdu utukku rābiṣu lemnu bītātkunu liḫḫīrū* („*šēdu*-, *utukku*- und böser *rabiṣu*-Dämon mögen sich eure Häuser (als Wohnstätte) erwählen").[842] Gefährlich wird es, wenn der *šēdū lā pādūtum*, der „schonungslose *šēdū*" einen Menschen packt.[843] Opfer an die *šēdu*-Geister sind in Mesopotamien nicht belegt.[844]
Aufgrund von Königsinschriften, die das Aufstellen von *lamassu*- und *šēdu*-Statuen vor Städten und Palästen bezeugen, werden die die assyrischen Palasteingänge bewachenden menschengesichtigen Stierkolosse und Löwengreife mit den Bezeichnungen *aladlammû*[845] und *šēdu* identifiziert.[846] In dieser Rolle gelten sie normalerweise als positiv konnotierte Schutzgenien: „In der ass.-bab. Literatur ist *schēdu* die das Haus schützende göttliche Macht."[847] Diese positive Konnotation hat allerdings *Maul* in Frage gestellt: Die die assyrischen Palasteingänge bewachenden Kolosse sind gerade *nicht* als menschenfreundliche Schutzgenien zu bezeichnen, sondern „in Wahrheit als aggressive, feindliche, bösartige Wesen" zu deuten, „die gebunden in ihrer Niederlage gezeigt werden".[848] Die Stierkolosse und Löwengreife stehen nicht als Schutzgenien im positiven Sinne im Dienst der siegreichen Könige, sondern als überwundene Repräsentanten des Chaos, so dass der abwehrende Charakter der Darstellungen durch ihre homöopathische Wirkung begründet ist: Es wird verkörpert, was abgewehrt werden soll. Eine Schutzfunktion nehmen die Wächtertiere lediglich sekundär ein, da sie einschüchternd auf Feinde wirken – und zwar sowohl auf menschliche Feinde des Reiches Assur als auch auf nichtmenschliche bedrohliche Mächte (s. S.

---

841 Vgl. *von Soden*, 1964/1989, 119. *Caquot*, 1952, 78-80, vermutet, dass der ursprüngliche Singular durch die Desintegrierung des göttlichen Wesens in mehrere Erscheinungsformen zum Plural wird.

842 *Watanabe* §56 Z.493; weitere Beispiele in CAD 17/2 256-259.

843 Vgl. *murṣu lā pādû* („schonungslose Krankheit"); AHw 808 (*pādû* II); *Thompson*, 1903, XXIII; HALAT 1317.

844 Vgl. *Stravakopolou*, 2004, 273. Dagegen finden sich Belege für Weihegaben an „Stiermenschen" (*kusarikku*), vgl. *Maul*, 2000, 33, ebenso wie Libationen an *aladlammû*-Kolosse, vgl. *Ludlul bēl nēmeqi* IV,65-70 (TUAT III 133).

845 Nur in assyrischen Texten (Königsinschriften, Rituale, Briefe) wird der Doppelbegriff ᵈALAD.ᵈLAMÁ verwendet. Dabei steht der Plural MEŠ immer nur einmal am Ende des Begriffs, so dass er sich auf den gesamten Ausdruck beziehen muss. Daher wird für den Doppelausdruck das sum. Lehnwort *aladlammû* gelesen, das allerdings in syllabischer Schreibung bislang nicht belegt ist, vgl. *von Soden*, 1964/1989, 120.

846 Vgl. CAD 17/2 259; *von Soden*, 1964/1989, 113.

847 *Nielsen*, 1995, 290, vgl. CAD 17/2 259. Zur Übernahme der *lamassu/aladlammû*-Ikonographie auf einer Pferdepektorale aus Salamis vgl. *Braun-Holzinger/Matthäus*, 2000, 292-298.296f.

848 *Maul*, 2000, 19-46.34, vgl. auch *Engel*, 1987, 105.

38)[849], ähnlich wie die ägyptischen Sphingen und mesopotamischen Greife häufig eine aggressiv abwehrende Schutzfunktion besitzen (s. 2.2.2).[850] Vielleicht sollte auch bei der Darstellung eines Gottes auf einem *aladlammû*[851] dieser Aspekt der herrschaftlichen Unterwerfung, die sich die unterworfenen Kräfte selbst zu eigen macht, ausgedrückt werden (s. 5.3.1.1).
Die Bezeichnung ᵈ*šēdū*(*m*) wird in Mesopotamien also sehr differenziert verwendet. Das einzige Attribut, das die biblischen Belegstellen dem Begriff שֵׁדִים in Ps 106 und Dtn 32 gemeinsam zusprechen, nämlich dass ihnen geopfert würde, lässt sich für Mesopotamien gerade nicht belegen.

4.2.1.2 Tell Dēr-ᶜAlla

Gegen die Verbindung von hebr. שֵׁדִים mit akk. ᵈ*šēdū*(*m*) wendet sich u.a. *Hackett*. In der sog. Bileam-Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla* wird eine Göttergruppe mit dem Namen *šdyn* bezeichnet. Meist wird dieses Wort mit dem biblischen Jahwe-Epitheton אֵל שַׁדַּי verbunden.[852] Dagegen deutet *Hackett* die Bezeichnung שֵׁדִים aus Ps 106,37 und Dtn 32,17 auf dem Hintergrund der Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla*. Dies wird *erstens sprachlich* begründet: *Sanders* unterstützt *Hacketts* These durch die Beobachtung, dass sowohl in der *Tell Dēr-ᶜAlla*-Inschrift als auch den biblischen Belegstellen die Bezeichnung *šdyn*/*šdm* pluralisch verwendet wird, sowie durch die geographische Nähe zwischen Jordanien und Syrien-Israel.[853] Allerdings wendet *Weippert* ein, dass die beiden biblischen Texte spät sind und daher die Bezeichnung *šdy* als Jahwe-Epitheton gekannt haben dürften. Deshalb erscheint es nach *Weippert* unwahrscheinlich, dass sie ausgerechnet diesen Begriff für Polemik gegen fremde Götter verwenden.[854] Zweitens komme die Ableitung „aus orthographischen Gründen nicht in Frage, da der Plural ja dann **šdn* lauten müsste".[855] Vielmehr handle es sich bei der Bezeichnung *šdyn* „mit ziemlicher Sicherheit um den Plural des Gottesnamens *Šdy* (hebr. *Šadday*)", der eine „konkrete Göttergruppe" bezeichnet.[856] *Hackett* hingegen schlägt vor, den Radikal י als Konsonanten aufzufassen, der erst sekundär als *mater* interpretiert worden sei.[857] So wäre erst mit dem MT (sowie dem Zusatz in Ps 106,37) eine eindeutige Differenz zwischen dem Jahwe-Epitheton und dem Konsonantenbestand *šdym* hergestellt worden.

---

[849] Vielleicht lässt sich auch erklären, warum auf einem assyrischen Siegel der nackte Held einen *aladlammû* angreift, vgl. *Salje*, 1997, 136.
[850] Vgl. *Teissier*, 1996, 178.
[851] Vgl. GGG 387 (Abb. 331b); Foto: *Avigad*, 1997, 103 (Abb. 173).
[852] Vgl. *Niehr*, 1993, 1078-1083; *Weippert*, 1976, 873-881; *Weippert/Weippert*, 1982, 88-92.
[853] Vgl. *Sanders*, 1996, 182f.
[854] Vgl. *Weippert*, 1991, 170 (Anm. 69).
[855] *Weippert/Weippert*, 1982, 88.
[856] *Weippert/Weippert*, 1982, 92.
[857] Vgl. So *Hackett*, 1984, 88.

Zweitens begründet *Hackett* ihre Entscheidung, den Begriff שֵׁדִים mit den *šdyn* aus der Bileam-Inschrift zu verbinden, *inhaltlich* zunächst damit, dass akk. *šēdu* prinzipiell eine positive Bedeutung hat und erst durch den Zusatz *lemnu* als Dämon qualifiziert wird – die Bedeutung, die das Lexem *šēd* im Mischnah-Hebräisch erhält.[858] Die שֵׁדִים in Ps 106,37 und Dtn 32,17 bezeichnen jedoch fremde *Götter* – und als solche sind sie im *Tell Dēr-ᶜAlla*-Text zu finden.[859] Die Inschrift berichtet in ihrem *ersten Teil* von einer Götterversammlung, der der Prophet Balaam beiwohnt, und an der sowohl *šdyn* als auch *ʾlhn* teilnehmen.[860] Die Interpretation der Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla* ist aufgrund des schlechten Erhaltungszustands sowie der Frage der Identifikation der Sprache allerdings schwierig[861]: Ob es sich bei den Bezeichnungen um gleichwertige Epitheta derselben Götter – als allgemeine Götterbezeichnung *ʾlhn* und spezielle Götternamen *šdyn*[862] – handelt oder um ein Gegenüber zweier verschiedener Göttergruppen[863], ist umstritten.[864] Ebenfalls unklar ist die Intention der Botschaft der *šdyn*: Entweder wollen sie die Hochgottheit dazu animieren, Fruchtbarkeit und Ordnung von der Erde zu entfernen[865], oder sie wollen die Katastrophe gerade verhindern bzw. begrenzen und stünden damit in der Motivtradition der mesopotamischen Fluterzählungen.[866] Je nachdem gelten die *šdyn* also als den Menschen wohl oder übel gesonnene Götter.
Der *zweite Teil* der Inschrift scheint das Thema Tod und Unterwelt zu verarbeiten. Aufgrund dieser Tatsache versucht *Stavrakopoulou* in Fortführung der Thesen *Hacketts* nachzuweisen, dass die in der der *Tell Dēr-ᶜAlla*-Inschrift genannten *šdyn* als Götter fungieren, die mit Kinderopfern verbunden sind: Das Kinderopfer soll den Zorn Els als Herr der *šdyn* besänftigen, die wiederum mit den biblischen *šdm* zu identifizieren sind.[867] Diese Auslegung des Textes beruht u.a. auf der umstrittenen Lesung des Lexems *nqr* als „Sprössling", das mit phön./pun. *ṣmh* gleichgesetzt wird, welches sich wiederum in Inschriften auf Grabstätten findet.[868] Zusätzlich liest *Stravakopolou* in Z.6/II (= Z.22) *yᶜbr*, das sie wiederum mit den biblischen Beschreibungen

---

858 Vgl. *Hackett*, 1984, 88.
859 Vgl. *Hackett*, 1984, 85-89. In Dtn 32,17 und Ps 106,37 wird den Göttern aus der Inschrift allerdings jegliche Göttlichkeit abgesprochen, vgl. *Sanders*, 1996, 182f.
860 GGG 235.
861 Vgl. *Weippert/Weippert*, 1982, 77-82; *Weippert*, 1991, 151-183.
862 So *Weippert*, 1991, 170; *Hackett*, 1984, 86; *Dijkstra*, 1995, 61; vgl. *Müller*, 1980a, 130f.; *Niehr*, 1993, 1082.
863 So *Levine,* 1991, 60; vgl. *Stravakopolou*, 2004, 263.
864 Ebenfalls variiert die Lesung der nur bruchstückhaft erhaltenen Gottesbezeichnung in Z.20: Sie wird entweder Šagar oder Šamaš gelesen, vgl. *Weippert*, 1991, 170; *Stravakopolou*, 2004, 263f.
865 So *Hackett*, 1984, 29.75; *Levine*, 1991, 60; *Stravakopolou*, 2004, 264f.
866 Vgl. *Weippert*, 1991, 170-172; *Dijstra*, 1995, 53.
867 Vgl. *Stavrakopoulou*, 2004, 261-282.
868 Vgl. *Stravakopolou*, 2004, 265.

des *mlk*-Kults verbindet, in Z.5/II (= Z.21) interpretiert sie *mdr* als „firepit“ (vgl. Jes 30,33: מְדֻרָתָהּ). In Z.9/II (= Z.25) wird zudem zweimal das Wort *mlk* verwendet – allerdings übersetzt hier auch *Stravakopolou* mit „Rat“ und sieht nur eine mögliche Anspielung auf den *mlk*-Kult. Schließlich wird der erste mit dem zweiten Teil der Inschrift verbunden, so dass El als Herr der *šdyn* derjenige ist, dem ein Kinderopfer dargebracht wird, um die Fruchtbarkeit auf der Erde zu erhalten.[869] *Stravakopolou* folgert: „Though excavations at Tel Deir ᶜAlla have not revealed physical evidence for this practice, these important plaster texts would appear to preserve a tradition associating Balaam, *ʾl* (*šdy*), and the *šdyn* with child sacrifice.“[870]
Diese Lösung erscheint auf den ersten Blick erhellend. Jedoch ist sie nicht nur aufgrund fehlender archäologischer Zeugnisse, sondern auch wegen der Schwierigkeiten, die mit der Lesung der Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla* verbunden sind, mit erheblichen Unsicherheiten belastet. Zudem weisen die terminologischen Verbindungen zwischen *Tell Dēr-ᶜAlla* und den biblischen Texten, die *Stravakopolou* ausmacht, gerade nicht auf die Termini, die biblisch mit den שֵׁדִים verbunden werden, sondern würden – wenn sie denn so zu lesen sind, wie *Stravakopolou* annimmt – auf eine Verbindung mit dem *mlk*-Kult deuten, von dem wiederum in der Inschrift keine Rede ist.[871] Insofern ist auch die Folgerung, dass die in der Inschrift genannten *šdyn* ebenfalls die Funktion und Herkunft der biblischen שֵׁדִים erhellen, zunächst nur mit Vorsicht zu handhaben. Auch die – wirkungsgeschichtlich motivierte – moralische Bewertung, die *Hackett* zum Ausgangspunkt ihrer These erhebt, nämlich dass es sich bei den שֵׁדִים um böse Dämonen handelt, ist gegen eine Ableitung aus akk. *šēdu* nur bedingt haltbar. Wie oben (s. 1.1.3) bereits gezeigt, ist zunächst die Differenzierung zwischen „Gott“ und „Dämon“ von vielfältigen hermeneutischen Voraussetzungen geprägt. Sie ist zunächst schon deswegen problematisch, weil in den akk. Belegen *šēdu*(*m*) durchaus mit Gottesdeterminativ stehen kann – und nicht nur in seiner positiven Bedeutung. *Zweitens* handelt es sich bei den *šdyn* der *Tell Dēr-ᶜAlla*-Inschrift nicht sicher um negativ konnotierte Götter.[872] *Drittens* erhalten die biblischen שֵׁדִים ihre negative Konnotation erst im Rückblick durch die Verbindung mit der Verehrung fremder Götter, so dass zu fragen bleibt, inwiefern die polemischen Vorwürfe in Dtn 32 und Ps 106 tatsächlich historische Vorgänge

---

869 Vgl. *Stravakopolou*, 2004, 270f. Zur Verbindung El-Šaddajs mit Fruchtbarkeitsmotivik und dem „Herrn der Tiere“, vgl. *Knauf*, ²1999, 749f.; *Lang*, 2001a, 862-864.869-872 (s. Anm. 1167).

870 *Stravakopolou*, 2004, 271.

871 Vgl. zur Problematik der literarischen und archäologischen Zeugnisse über den sog. *mlk*-Kult *Rüterswörden/Ebach*, 1979, 219-226; *Rüterswörden*, 2003, 197-210; *Stravakopolou*, 2004, 288-297. Zur bibl. Fremdgötterpolemik bzgl. des *mlk*-Kults (allerdings ohne Berücksichtigung archäologischer Zeugnisse) vgl. *Michel*, 2003, 277f. (Anm. 161).

872 Vgl. *Weippert*, 1991, 170f.

spiegeln. *Stravakopolou* argumentiert zudem vor allem mit Ps 106 – einem späten Text, dessen historische Verwertbarkeit zumindest zu klären ist.

4.2.1.3 Ugarit

Sanders verbindet die Bezeichnung *šdyn* aus der *Tell Dēr-ᶜAlla*-Inschrift mit ugaritischen Belegen und geht daher davon aus, dass es sich bei den *šdyn* um im vorderasiatischen Raum bekannte Gottheiten handelt.[873] *Gröndahl* führt den Personennamen *bᶜlšd* auf.[874] Nach *Caquot* findet sich in Ugarit (KTU 9.432,11f.) das Lexem *šd* als Name einer Doppelgottheit *ydd. wšd.*[875] Der Ausdruck *lšd. qdš* ist in KTU 1.166,12 bezeugt, das Wort *šdy* in KTU 1.108,12 (xxx*d. il. šdy ṣd mlk*). Allerdings ist KTU 1.108 sehr schlecht erhalten und es fehlen zudem Worttrenner, so dass unklar ist, ob *šdy* als Genetiv zum Subjekt steht (so *Loretz*: „*il šd yṣd* ‚El des ‚Feldes', der jagt'"[876]) oder als Objekt zum Verb (so *Knauf*: „*ilu šadā yaṣīdu* ‚El, in the wilderness is hunting'"[877]). *Pardée* bezieht zudem das letzte Wort der Zeile mit ein und übersetzt „le dieux *Šadayyu*, le chasseur de *Milku*". Er betrachtet *šd* als eine chthonische Gottheit.[878] *Stavrakopoulou* bestimmt ebenfalls aufgrund des in der Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla* genannten Lexems *rpu* (Z.1: *rpu. mlk*; Z.19 [rev.]: *rpu mlk*)[879] die dort genannte Bezeichnung *šdyn* als „a deified ancestor of some sort"[880]. Die Belege für *šd* und *rpu* liegen in der schlecht

---

873 Vgl. *Sanders*, 1996, 183 (Anm. 424).

874 Vgl. *Gröndahl*, 1967, 191f. In Ägypten (NR) ist der Personenname *śȝ-d-j-m-y* „Šaddaj ist mein Ahne" (vgl. אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי [Num 1,12; 2,25; 7,66.71; 10,25]; אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר [Num 1,5]; שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי [Num 1,6], vgl. *Schneider*, 1992, 195f. In einer thamudischen Inschrift aus *Taymāʾ* ist das Lexem *ʾlśdy* bezeugt, im Punischen *ᶜbdʾšdʾ* und *ᶜbdšdʾ*, vgl. *Knauf*, ²1999, 750; *Niehr*, 1993, 1082.

875 *Caquot*, 1995, 4-12; vgl. *Sanders*, 1996, 183 (Anm. 454); *Niehr*, 1993, 1080. KTU² transkribiert allerdings anders.

876 *Loretz*, 1980, 421. Die Doppelung des Radikals *d* ist nach Loretz sekundär, das *y* erklärt er als Nisbe oder Steigerungs-Affirmativ. Zu El-Šaddaj als „Herr der Tiere" vgl. *Lang*, 2001a, 862f.

877 *Knauf*, ²1999, 750.

878 *Pardee*, 1988, 81f.

879 *Stavrakopoulou*, 2004, 280f. Vielleicht kann in Z.15 *ršp* gelesen werden.

880 *Stavrakopoulou*, 2004, 281. Diese Verbindung findet *Stavrakopoulou*, 2004, 274f., auch in den biblischen Belegen für *šdm*, da Ps 106,28f. den Israeliten vorwirft, vor Baᶜal-Peor Totenopfer gegessen zu haben (vgl. Hos 9,10-14.16; Num 24,3b.4; vgl. Num 31,15-17). Weitere Bestätigung sieht sie in der Tatsache, dass El-Šaddaj besonders mit Abraham verbunden zu sein scheint (Gen 6,2f.; Gen 17; Gen 49,24f.), der in Gen 22 seinen Sohn opfert – dort wird allerdings gerade der Name El-Šaddaj nicht genannt – sowie im biblisch bezeugten Personennamen עַמִּישַׁדָּי (s. Anm. 874), vgl. *dies.*, 2004, 280-282. Sie folgert, dass „Balaam, the cult of the dead, child sacrifice infant slaughter and the שדים" zusammengehören (275). Allerdings fehlt bei der Argumentation eine zeitliche oder quellenschriftliche Zuordnung der Texte. So ist die Liste der Personennamen in Num 1 vermutlich recht jung, vgl. *Knauf*, ²1999, 751. Die Verbindung El-Šaddaj findet sich gesichert überhaupt nur sieben Mal, alle Belege sind priesterschriftlich oder priesterschriftlich

erhaltenen Inschrift allerdings sehr weit auseinander. Auch eine Verbindung von *kbkb* „Stern“ – als Bezeichnung vergöttlichter Ahnen – und *šd* in Ugarit, wie sie *Stavrakopoulou* konstatiert, ist m.E. aus den Belegstellen nicht herleitbar. Die Deutung des Lexems bleibt für Ugarit also unsicher.[881]

4.2.2 Biblischer Befund

Die Bezeichnung שֵׁדִים taucht nur an zwei Stellen im Alten Testament auf, nämlich in Dtn 32,17 und Ps 106,37. In beiden Fällen wird der Plural gebraucht.[882]

4.2.2.1 Deuteronomium 32,16-17

In der Geschichtsschau Dtn 32 (s. 4.1.2.2) werden folgenschwere Vorwürfe gegen das Volk Israel erhoben:

יַקְנִאֻהוּ בְּזָרִים	16 Sie machten ihn eifersüchtig durch Fremdartigkeiten
בְּתוֹעֵבֹת יַכְעִיסֻהוּ׃	durch Abscheulichkeiten kränkten sie ihn.
יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים	17a Sie opferten[883] den Schedim,
לֹא אֱלֹהַ	b die nicht Gott sind,[884]
אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם	c Göttern, die sie nicht kannten,
חֲדָשִׁים	d die neu waren,
מִקָּרֹב בָּאוּ	die gerade aufgekommen waren,
לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם׃	e die eure Väter nicht „gekannt“ hatten![885]

Jahwe hat zum Heil des Volks gehandelt und seit der Vorzeit (v7) gezeigt, dass er der Herr über die Fremdgötter ist (vv7-14). Trotzdem hat das Volk als es angekommen ist im Land – d.h. das Moselied nimmt hier bereits vorweg, was in Jos erst noch folgt – fremde Götter verehrt, die im Gegensatz zu Jahwe als Nichtigkeiten und Ungötter qualifiziert werden (v16: זָרִים; תוֹעֵבֹת; v21: הַבְלֵיהֶם; לֹא־אֵל). Dies wiegt u.a. darum besonders schwer, weil Israel damit seine genuine Gottesbeziehung als „Söhne und Töchter“ Jahwes (v18f.; vgl. v6; Ps 78,35) verleugnet. Die Folge dafür, dass das Volk so seine Gottesbeziehung pervertiert, besteht nun ihrerseits darin, dass Jahwe seine Beziehung zu seinen Geschöpfen und Kindern verleugnen will (v21; s.

---

beeinflusst. Der für die Verbindung mit dem „Vätergott“ angeführte Beleg Gen 49,25 (MT: וְאֵת שַׁדַּי) ist textkritisch schwierig, vgl. *Niehr*, 1993, 1083f. Zudem widerspricht gerade Dtn 32 der Verbindung der *šdm* mit den Ahnen. Zur problematischen Verbindung von Texten und Archäologie im Zusammenhang mit der Frage nach der Historizität eines biblisch bezeugten Kinderopfer-Kults, vgl. *Rüterswörden/Ebach*, 1979, 219f.

881 Vgl. *Niehr*, 1993, 1080f.

882 Zur Emendation von 2Kön 23,8b s. Anm. 1220. *Albright*, 1968, 240, will außerdem auch in Am 2,1 *šēd* („demon“) lesen.

883 Zum Tempus vgl. *Brockelmann*, ^{2}2004, §42de.

884 Vgl. zum Relativsatz GKB §155e.h.

885 *Steuernagel*, ^{2}1923, 164-171.165 will die vv17f. ausschalten, vgl. dagegen *Nielsen*, 1995, 285.

4.1.2.2; 3.1.2.2). Es geht also um ein relationales Geschehen, in dessen Rahmen der Vorwurf der Fremdgötterverehrung seine besondere Dignität erhält. Dabei werden die fremden Götter in bestimmter Weise konnotiert, ihre Existenz jedoch nicht bestritten[886]: Zweimal wird in v17 die stereotype Wendung „die ihr nicht kennt" (אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתֶּם, Dtn 11,28; 13,3.7.14; Jer 7,9) verwendet, jedoch in jeweils abgewandelter Form[887]: v17c verwendet die Verbalform יְדָעוּם, richtet sich also nicht an eine zweite, sondern eine dritte Person (vgl. Dtn 29,25: אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־יְדָעוּם) und schaut in die Vergangenheit. In v17c findet sich zusätzlich nicht nur die Erweiterung „eure Väter", sondern auch eine Verbalform, die sonst nicht noch einmal vorkommt (לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם [...] אֱלֹהִים) und an das Wort שְׂעִירִים anklingt, das in Lev 17,7 ebenfalls im Kontext von Fremdgötterpolemik gebraucht wird (s. 5.3.2.2). Die Übersetzung des Hapaxlegomenons שְׂעָרוּם macht Schwierigkeiten: Es wird entweder von שׂער I mit „fürchten, verehren" übersetzt[888] oder mit שׂער III „kennen".[889] Aufgrund der Parallelität zu v17c und des Kontextes von v17 wird hier die Übersetzung „kennen" gewählt (vgl. Dtn 28,64).
Die Verehrung der שֵׁדִים ist erstens deshalb verwerflich, weil sie im Gegensatz zu Jahwe keine Heilsgeschichte mit Israel haben. Das „Nicht-Gott-Sein" der שֵׁדִים wird dabei zunächst dadurch bestimmt, dass die שֵׁדִים dem Gott Israels (אֱלֹהַּ, vgl. v15; Hab 3,3) entgegengesetzt werden. Anschließend werden sie durch eine vierfache Negation bestimmt[890]: Sie sind unbekannte Götter für Israel, sie sind neu, gerade erst aufgekommen und vor allem den Vätern Israels unbekannt. Nach Dtn 32,17 handelt es sich bei den שֵׁדִים also um Götter, die auf keine Tradition oder Geschichte mit dem Volk zurückblicken können (vgl. Ri 2,11ff.; Ri 5,8; Jer 19,4). Das wird durch den lautmalerischen Anklang von לַשֵּׁדִים an חֲדָשִׁים noch verstärkt.[891] Über die Funk-

---

886 Vgl. *MacDonald*, 2003, 92.

887 Vgl. *Aurelius*, 2003, 156f. (Anm. 43). *Von Rad*, ²1968, 141: „Bezeichnend für den geschichtsbewußten Jahweglauben ist die Benennung dieser Götter als ‚Neulinge, die unlängst gekommen sind', die sich also nicht eines durch eine lange Geschichte bestimmten Verhältnisses zu Israel rühmen können." Zum Personenwechsel vgl. GKB §144p.

888 So *Sanders*, 1996, 185, der das Verb nicht von שׂער III „bekannt" ableiten will, sondern von שׂער I „fürchten"; vgl. *Steuernagel*, ²1923, 168; *Dillmann*, ²1886, 402; *Driver*, ³1902, 363.

889 Vgl. HALAT 1225; *Labuschagne*, 1997, 241f.; *Nielsen*, 1995, 290.

890 Vgl. *Nielsen*, 1995, 290. *Steuernagel*, ²1923, 168, sieht in שֵׁדִים und אֱלֹהִים zwei verschiedene Arten von Göttern bezeichnet, da ersteren im ersten Versteil ihre Göttlichkeit gerade abgesprochen wird; vgl. auch *Vorländer*, 1975, 218, der die Übersetzung „Dämonen" für Ps 106 und Dtn 32 ablehnt und statt dessen bestimmte Göttergruppen bezeichnet sieht.

891 Vgl. *Aurelius*, 2003, 146: Das Problem des „ersten deuteronomistischen Geschichtsschreiber[s]" ist eigentlich die Verehrung Jahwes an einem anderen Kultort, nicht die Verehrung anderer Götter. Zur dtr Konstruktion der Entgegensetzung von „Canaanite Magic and Israelite Religion", die nicht akzeptable Elemente der israelitischen Religion tabuisiert, indem sie diese dem „Fremden" zuschreibt, vgl. *Schmidt*, 2002, 242-259, bes. 256-259; *Janowski/Neumann-Gorsolke*, 1993, 278-282.

tion der שֵׁדִים wird allerdings nichts ausgesagt, vielmehr bleibt der Vorwurf der Fremdgötterverehrung sehr unkonkret: Es wird weder berichtet, was geopfert wird, noch warum. Dass die שֵׁדִים – abgesehen von ihrem Gegensatz zur Jahwe-Religion – negative Züge hätten, ist aus dem Text nicht zu erschließen. Sie sind in Dtn 32,17 nicht mit einer gefährlichen Machtsphäre verbunden, sondern stehen für Fremdgötter.
Es bleibt die Frage, wieso in Dtn 32,17 der Begriff שֵׁדִים verwendet wird. Über die in der *Tell Dēr-ᶜAlla*-Inschrift bezeugten *šdyn* lässt sich letztlich zuwenig aussagen, als dass eine Verbindung zwischen dem Text und Dtn 32 wahrscheinlich zu machen wäre. Ob die Autoren von Dtn 32 an die mesopotamischen *šēdu*-Geister gedacht haben, ist allerdings ebenfalls fraglich. Stierkolosse lassen sich in Syrien-Palästina weder architektonisch nachweisen, noch wäre eine kultische Verehrung von Greifen im Bildprogramm der Siegelamulette überliefert. Wenn es eine Verbindung zu Mesopotamien geben sollte, dann eher über die Funktion der *šēdu*-Geister als persönliche Schutzgötter – von denen aber für Mesopotamien nicht überliefert ist, dass ihnen geopfert worden wäre. Der Rückgriff auf den babylonischen Begriff könnte höchstens dadurch motiviert sein, dass es sich eben in der Tat um sehr fremde Götter handelt.[892] Wie das Lexem in Dtn 32,17 gelangt ist, muss daher m.E. offen bleiben. Klar ist nur, dass es sich hier um die polemische Bezeichnung fremder Götter – und nicht um Dämonen – handelt, über deren mögliche Verehrung in Syrien-Palästina aus Dtn 32,17 keine gesicherten historischen Schlüsse gezogen werden können.

4.2.2.2 Psalm 106,37-38

Wie in Dtn 32 werden in Ps 106 Landnahme und Geschichtsschau miteinander verbunden.

וַיִּזְבְּחוּ אֶת־בְּנֵיהֶם	[37]Und sie schlachteten ihre Söhne
וְאֶת־בְּנוֹתֵיהֶם לַשֵּׁדִים׃	und ihre Töchter für die *šēdîm*.
וַיִּשְׁפְּכוּ דָם נָקִי	[38a]Und sie vergossen unschuldiges Blut,
דַּם־בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם	[[b]das Blut ihrer Söhne und Töchter,
אֲשֶׁר זִבְּחוּ לַעֲצַבֵּי כְנָעַן	die sie schlachteten für die Bilder Kanaans.]
וַתֶּחֱנַף הָאָרֶץ בַּדָּמִים׃	[c]Und sie verschmutzten das Land mit Blutströmen.[893]

In Ps 106,37f. geht es um eine Gemeinschaftssünde der ‚Väter', und zwar der Generation zwischen Landnahme (v34f.) und Exil (v40): Sie wird beschuldigt, ihre Söhne und Töchter für fremde Götter geschlachtet zu haben. Die Praxis des Kinderopfers erscheint hier als fester Teil der vorexilischen Geschichte Gesamtisraels und nicht mehr als das Vergehen einzelner Könige

---

[892] Vgl. *Barton*, [4]1959, 596. Ähnlich arbeitet auch die götzenpolemische Übersetzung der LXX in Jes 65,11, die גַּד und מְנִי mit δαίμονες gleichsetzt.
[893] Zum Plural דָּמִים vgl. *Dahood*, 1970, 75.

(vgl. 2Kön 21,6.16[894]; 2Kön 16,6[895]). Gleichzeitig wird es in den Kontext der Vermischung mit anderen Völkern (v35f.) und damit der Fremdgötterverehrung gestellt. Die Gegenüberstellung vom „Weg der ‚Väter' und der Preisgabe der ‚Kinder'" zeigt sich sowohl als Verbindung zum „älteren asaphitischen Ps 78"[896] (s. 4.1.2.4; Anm.554), als auch zu Dtn 32.[897]
Zudem nimmt Ps 106,37f. das Motiv des Opfers an die שֵׁדִים aus Dtn 32,17 auf und präzisiert die Art der Verehrung, die den שֵׁדִים zukommt: V38b verbindet das Kinderopfer mit dem Motiv des „Vergießens unschuldigen Bluts". *Kraus* sieht in dem das Versmaß sprengenden v38b eine Glosse: „In 38 tritt ein anderer Gedanke hervor. Es wird auf die Bluturteile und Justizmorde hingewiesen (…). Durch die spätere Glosse (…) ist 38 fälschlicherweise im Zusammenhang mit 37 gedeutet worden."[898] Gerade aber wenn es sich um eine Glosse handelt, weist dies auf eine interessante Interpretation: Durch die Verbindung des Motivs vom sozial zu verurteilenden Mord an Unschuldigen mit dem kultisch motivierten Vorwurf des Kinderopfers werden beide Aspekte, das soziale und das kultische Vergehen, zusammengeschlossen.[899] Möglicherweise ist v38b gerade dadurch motiviert, eine klare Differenz zwischen dem Jahwe-Epitheton שׁדי und der Fremdgötterbezeichnung שׁדים zu schaffen: Nach Ps 106 handelt es sich bei den שֵׁדִים um handgemachte Bilder (עֲצַבִּים, vgl. Hos 13,2), genauer, um „Bilder Kanaans" (עֲצַבֵּי כְנָעַן). Die שֵׁדִים sind also vergänglich, von Menschen geschaffen und entstammen einem Kult, dessen Gott nicht Jahwe ist.[900] Dass die שֵׁדִים mit Kanaan verbunden werden, ist insofern logisch, weil es sich um Vorwürfe gegenüber der Landnahmegeneration handelt. Diese hat sich mit den Bewohnern des neuen Landes verbündet und ihren Kult übernommen.[901]
Die Blutmetaphorik verbindet Ps 106,37f. zudem mit Ez 16,36.38 (v36: נתן) und Ez 23,37-39.45: Das Blut der getöteten Kinder gilt in Ez 16,36.38 (v36:

---

894 Manasse wird vorgeworfen, dass er seinen Sohn „durch das Feuer gehen ließ" (v6: וְהֶעֱבִיר אֶת־בְּנוֹ בָּאֵשׁ) und dass er unschuldiges Blut vergossen hat (v16: דָּם נָקִי שָׁפַךְ מְנַשֶּׁה).

895 Ahas wird sowohl mit dem Verbrennen seines Sohnes (וְהֶעֱבִיר אֶת־בְּנוֹ בָּאֵשׁ) als auch mit magischen (Totenkult-)Praktiken verbunden (וְעוֹנֵן וְנִחֵשׁ וְעָשָׂה אוֹב וְיִדְּעֹנִים הִרְבָּה), vgl. Jes 19,3.

896 *Weber*, 2003, 199. Auch in Ps 78 ist das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen „positiv konnotiert durch Traditionsweitergabe und Gehorsam, negativ konnotiert durch Ungehorsam und Versagen", *Weber*, 2003, 54.

897 Vgl. *Zwickel*, 1995, 766; *Weber*, 2003, 198.201; *Terrien*, 2003, 731.

898 *Kraus*, ^{7}2003, 905, vgl. 899; vgl. *Gunkel*, ^{4}1926, 467; *Baetghen*, 1892, 328. Dagegen *Dahood*, 1970, 74.

899 Vgl. *Hossfeld*, 2003, 25f. Jer 19,4f. verbindet das Motiv des Fremdgötteropfers (wie in Dtn 32 sind diese dadurch negativ konnotiert, dass sie keine Geschichte mit Israel habe) mit dem Vorwurf, unschuldiges Blut [v4: דַּם נְקִיִּם] zu vergießen.

900 Das verbindet die שֵׁדִים mit dem Begriff אֱלִילִים (LXX: δαιμόνια; Vg.: *daemonia*), der handgefertigte, mit Edelmetall überzogene Götterbilder bezeichnet, vgl. Ps 96,5; Lev 19,4; 1Chr 16,26; Ps 96,5; Jes 2,8; Ez 30,13; Hab 2,18.

901 Zudem spielt der Begriff כְּנָעַן mit וַיִּכָּנְעוּ in v42b, vgl. *Weber*, 2003, 200.

נתן) und Ez 23,37-39.45 (v37: עביר [*hif'il*]; v39: שחט) als Metapher für die kultische Untreue des Volkes.[902] Sowohl für Ps 106,37 (זבח) als auch für Ez 23,39 (שחט; vgl. Ez 16,20f.: זבח; שחט; Jes 57,5: שחט; Jer 19,5: עלה) werden Opfertermini verwendet, die wohl nicht ursprünglich mit dem *mlk*-Kult in Verbindung gestanden haben.[903] Dies wird nicht nur durch die Zusätze in Ps 106 (לַשֵּׁדִים) und Ez 23,39 (לְגִלּוּלֵיהֶם) deutlich, sondern auch durch die Tatsache, dass auf den punischen „Stelen mit *molk*-Darbringungen nicht gleichzeitig Opfertermini auftreten"[904]. Das Verb זבח, das sich im Zusammenhang mit dem Opfern von Menschen insgesamt viermal findet (Ez 16,20; Hos 13,2[905]; Ps 106,37f. [2x][906]), verbindet Ps 106,37 und Ez 16,20f. und trägt eine besondere Konnotation: Es bezeichnet nicht nur die rituelle Schlachtung, sondern impliziert auch den Verzehr des Opferfleisches und ist insofern von שחט abzugrenzen.[907] Explizit werden zudem beide Geschlechter der Kinder genannt, um das Ausmaß der Verfehlung zu betonen. Gerade die Kinderopfertexte, die explizit „Söhne und Töchter" nennen, verwenden besonders drastische Beschreibungen des Tötens: Die Kinder werden als Schlachtopfer dargebracht (Ez 16,20; Ps 106,37f.), verbrannt (Dtn 12,31; Jer 7,31) und gefressen (Jer 3,24), „gehen" aber nur einmal mit Feuer (2Kön 17,17) und einmal ohne (Jer 32,35 hier im Kontext mit *mlk*-Kults) „hinüber".[908]

Im Rahmen der Polemik wird also die Opferung der Kinder nicht mit einer *mlk*-Praxis, sondern mit dem Begriff שֵׁדִים verbunden, die als handgefertigte Götterbilder aus Kanaan bezeichnet werden. Durch die Wahl des Opferterminus זבח (vgl. Dtn 32,17; Lev 17,7) wird die Polemik gesteigert und auf die Praxis der Teknophagie angespielt.[909] Ps 106 ist wohl ein sehr später Text, der die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung des Pentateuch vor-

---

902 Vgl. *Stavrakopoulou*, 2004, 166f.

903 Vgl. *Rüterswörden*, 2003, 199f.; *Rüterswörden/Ebach*, 1979, 222: „Dazu kommt, daß im Zusammenhang mit Moloch an den alttestamentlichen Belegstellen Opfertermini nicht auftauchen." *Michel*, 2003, 294, argumentiert redaktionsgeschichtlich: „Noch jünger sind grundsätzlich die Stellen, die vom „Schlachten" reden (Jes 57/Ez 16 und 23/Ps 106). Damit wird noch zusätzlich die Argumentation von *Stavrakopoulou* in Frage gestellt, die gerade diese Texte für ihre Argumentation heranzieht und sie mit der *Tell Dēr-ʿAlla*-Inschrift verbindet.

904 *Rüterswörden*, 2003, 200f.; *Rüterswörden/Ebach*, 1979, 222f.

905 Hos 13,2 spricht nicht vom *Kinder*- sondern vom *Menschen*opfer (זֹבְחֵי אָדָם). Vermutlich handelt es sich um einen sekundären Zusatz, vgl. *Koenen*, 2003, 188f. (Anm. 31.32).192. Zur Verbindung mit dem Motiv des „Küssens von Kälbern", vgl. *Koenen*, 2003, 184-190.

906 Vgl. *Michel*, 2003, 282.

907 Vgl. *Eberhart*, 2002, 89f.

908 Vgl. *Michel*, 2003, 284f.

909 Vgl. *Michel*, 2003, 282 (Anm. 183); zum Lexem זבח auch *Willi-Plein*, 1993, 71-79. Auch Ez 16,20f. verbindet das Schlachten und Essen (וַתִּזְבָּחִים לָהֶם לֶאֱכוֹל) von Söhnen und Töchtern – die Jahwe gehören (אֲשֶׁר יָלַדְתְּ לִי) – mit dem Motiv des „Hindurchgehenlassens" (וַתִּשְׁחֲטִי אֶת־בָּנַי וַתִּתְּנִים בְּהַעֲבִיר אוֹתָם לָהֶם). Ebenfalls das Motiv des „Hurens" wird sowohl in Ez 16,20f. (vgl. Ez 20) als auch in Ps 106,38f. mit dem Vowurf des Kinderopfers verbunden, vgl. *Stavrakopoulou*, 2004, 168.

aussetzt und mit der Bitte um das Ende der Diaspora und die Sammlung aus den Völkern endet.[910] Er nimmt Motive aus Ps 78 und Dtn 32 auf und enthält Bezüge zu Ez. Dass der Psalm tatsächlich historisch verwertbare Erinnerungen an einen (Kinder-)Opferkult für Götter babylonischer Herkunft (*šēdu*) oder die *šdyn*-Götter aus *Tell Dēr-ᶜAlla* bewahrt, erscheint nicht nur angesichts der Tatsache unwahrscheinlich, dass es sich um einen sehr sorgfältig komponierten späten Text handelt, sondern auch deswegen, weil das Kinderopfer hier nicht mit dem Terminus *mlk*, sondern eben mit den שֵׁדִים verbunden ist. Auch die Wahl der Opferterminologie und der Blutmetaphern scheint vielmehr darauf hinzuweisen, dass der Psalm unter Anspielung auf Dtn 32 die Geschichte Israels radikal polemisch interpretiert: Nach Dtn 32,17 haben die Väter die שֵׁדִים und ihre Verehrung nicht gekannt. Ps 106 klärt, *wer* die שֵׁדִים kennt – die Generation zwischen Landnahme und Exodus – und *wie* ihnen geopfert wird – nämlich durch das Schlachten von Kindern. Damit stellt Ps 106,37 die Weichen für die weitere Verwendung des Lexems שֵׁדִים: Es steht im rabbinischen Judentum nicht nur für fremde Götter, sondern bezeichnet negative Mächte aller Art – schlimmere Wesen als solche, denen die eigenen Kinder geopfert werden, kann es offensichtlich kaum geben.

4.2.3 Zusammenfassung

Die religionsgeschichtliche Frage nach der Herkunft der Götterbezeichnung שֵׁדִים muss offen bleiben: Sowohl die Belege aus Ugarit wie auch die Verbindung zur Inschrift von *Tell Dēr-ᶜAlla* sind sowohl sprachlich als auch hinsichtlich der Funktion der Götter unsicher. Am wahrscheinlichsten scheint immer noch die Verbindung zu Mesopotamien, jedoch kann auch diese Ableitung nicht plausibel machen, warum die שֵׁדִים in die Hebräische Bibel gelangt sind, denn hier hat die Bezeichnung eine deutlich andere Funktion, als die der ^{d}*šēdū*(*m*) in Mesopotamien.

Sowohl Dtn 32 als auch Ps 106 tragen mosaisches Gepräge.[911] Beide Texte bieten eine Geschichtsschau, in deren Kontext die Verehrung fremder Götter verurteilt wird. Über das Wesen der Fremdgötter sagt Dtn 32,17 gar nichts aus. Es geht dem Vers nicht um die Beschreibung fremder und unheimlicher Mächte, sondern um eine Abwertung der in der Geschichte Israels verehrten Fremdgötter (s. 5.3.2.2). Wenn Dtn 32,17 auf mesopotamische Vorstellungen zurückgreifen sollte, dann nur insofern, als dass die שֵׁדִים als fremde, Israel

---

[910] Vgl. *Terrien*, 2003, 732f.; *Gerstenberger*, 2001a, 244; *Michel*, 2003, 287, der Ps 106 für einen der spätesten Psalmen hält und der Polemik daher keinen historischen Gehalt beimisst. *Dahood*, 1970, 67, datiert den Psalm, der „contains some arresting archaic grammatical constructions", in die exilische Zeit (v47), aber vor 1Chr 16, die den Psalm tw. rezipiert. Nach *Weber*, 2003, 198, gehört Ps 106 „zur Nachgeschichte" von Ps 78. *Spieckermann*, 1982, 101, sieht in Ps 106 einen sehr späten Beleg für Kinderopfer.

[911] Vgl. *Weber*, 2003, 201.

erst durch die Berührung mit fremden Völkern bekannt gewordene Götter handelt. Warum der Text ausgerechnet diesen Begriff als Fremdgötterbezeichnung gewählt hat, muss m.E. offen bleiben. Ps 106,37 rezipiert Dtn 32,17 und füllt die dort gelassenen Leerstellen kreativ – unter Bezugnahme auf Ez – aus: Jetzt werden die שֵׁדִים zu blutrünstigen Wesen, die das Kinderopfer verlangen. Sie werden gleichzeitig – der Geschichtsschau entsprechend – in Kanaan verortet und damit archaisiert. Erst jetzt bekommen die שֵׁדִים einen eigenen und gleichzeitig bedrohlich-bösen Charakter. Für historische Informationen über Kinderopfer ist der Text m.E. allerdings nicht geeignet. Ob es sich bei den שֵׁדִים also um depotenzierter Götter handelt, ist fraglich. Zu Dämonen werden sie erst durch die spezifische Rezeption der dtr Fremdgötterpolemik – die von Ps 106,37 aufgenommen und erweitert wird – durch die LXX (δαιμόνιον).[912] Schließlich wird die ehemalige Fremdgötterbezeichnung zum allgemeinen hebräischen und aramäischen Begriff für „Dämon" im Sinne einer bedrohlich wirkenden numinosen Macht. Für den exegetischen Befund von Dtn 32,17 und Ps 106,37 erscheint der Begriff „Dämon" hingegen ungeeignet.

4.3 Fazit

Für die Depotenzierung fremder Götter lassen sich anhand des im Alten Orient weit verbreiteten Gottes Rešep und den in Dtn 32,17 und Ps 106,37 genannten שֵׁדִים zwei völlig unterschiedliche Wege aufzeigen:
Der im Alten Orient weit verbreitete Kriegs- und Heilgott Rešep wird in der Tat depotenziert und in das Jahwebild des Alten Testaments integriert. Dabei behält er Züge seiner depotenzierten Göttlichkeit, die von den biblischen Texte theologisch instrumentalisiert werden. Die Depotenzierung Rešeps ist radikal: Die ehemalige Gottesbezeichnung רֶשֶׁף wird seiner göttlichen Konnotation so vollkommen beraubt, dass sie letztendlich als Vokabel dient, die nur noch Erinnerungen an die negativen Aspekte des ehemaligen Gottes

---

912 *Stemberger*, 2003, 636-661, stellt eine ähnliche Tendenz für die Dämonologie des ashkenasischen Judentums fest: Eine breite Bezeugung erfährt Samael um 800 in den wahrscheinlich in Palästina entstandenen *Pirque deRabbi Eliezer*, dort allerdings wahrscheinlich durch christliche Pseudepigraphen vermittelt. Als Prinzip des Bösen und Akteur in der Schöpfungserzählung und Verführer im Paradies sei Samael vor allem in der kabbalistischen Literatur und dem Zohar belegt. Eine weitere Funktion nimmt er als Völkerengel Roms (d.h. des Christentums) ein, hier vor allem in der *Hekhalot*-Literatur. Die Todesengel-Tradition scheint ebenfalls hauptsächlich in den „italienisch-aschkenasischen Raum zu weisen", so dass sich insgesamt festhalten lässt, dass Samael „vor allem im europäischen Judentum beheimatet ist" (654f). Ähnliches gilt für den weniger populären Uzza: Trotz der vorchristlichen Belege im dieser Tradition in 1Hen ist er erst in der späten rabbinischen Literatur als einer der gefallenen Engel bekannt und nimmt nur im *Midrasch Wa-joscha* die Rolle des Völkerengels von Ägypten ein. Es legt sich also die vorsichtige Schlussfolgerung nahe, dass gerade im aschkenasischen Raum Samael und Uzza der Dämonisierung der feindlichen christlichen Umfeldes dienten.

bewahrt. Der positive Schutz und die Fähigkeit des Heilens gehen auf Jahwe über. Insofern könnte Rešep als Dämon im Sinne eines depotenzierten Gottes bezeichnet werden. Klarer aber ist es, die Bezeichnung „depotenzierter Gott" zu wählen – darüber hinaus trägt der Begriff „Dämon" nichts aus.
Dagegen lässt sich für die שֵׁדִים nicht sicher aufweisen, dass es sich bei der Bezeichnung tatsächlich um die Übernahme fremder Götter handelt, sie sind religionsgeschichtlich nicht als depotenzierte Fremdgötter zu bezeichnen. Sowohl in Dtn 32,17 als auch Ps 106,37f. stellen sie vielmehr tatsächlich Götter dar, der Begriff שֵׁדִים wird hier als allgemeine Fremdgötterbezeichnung gebraucht. In der Fremdgötterpolemik von Ps 106,37f. erscheinen sie schließlich als vollkommen pervertiert: Aus der Fremdgötterverehrung in Dtn 32,17 wird in Ps 106,37f. die Verortung der שֵׁדִים in einen blutrünstigen Kult. Sie erscheinen als negative numinose Mächte, weil ihre Verehrung der Verehrung Jahwes diametral widerspricht. Sie als „Dämonen" zu bezeichnen, widerspricht daher m.E. dem biblischen Befund: Zwar spricht die Polemik den שֵׁדִים ihre Göttlichkeit ab, jedoch muss sie dies nur deswegen tun, weil sie ihren Verehrern offensichtlich als Götter gelten. Erst die Wirkungsgeschichte macht aus dem Begriff שֵׁדִים „Dämonen".

5 Repräsentanten von Gegenwelten als Dämonen

Zu den prominentesten, weil wirkungsgeschichtlich besonders relevanten sog. „Dämonen" in der Hebräischen Bibel gehören Lilit und Azazel. Beide Bezeichnungen wurden und werden als Namen von Dämonen verstanden, die aus der Umwelt Israels in das Alte Testament übernommen worden sind. Dabei hat Lilit besonders auf die gemeinsam mit ihr genannten Tiere und Wesen abgefärbt und dazu geführt, auch hinter den anderen genannten Wesen mehr als Tiere, nämlich Dämonen zu vermuten: Neben Lilit steht in Jes 34,14 der „Bock" oder der „Haarige" (שָׂעִיר), der aufgrund der Parallelität zur Lilit ebenfalls als Dämon bzw. aufgrund von Jes 13,20-22 als einer Gruppe von „Bocksdämonen" (שְׂעִירִים) zugehörig bezeichnet wird. Derselbe Begriff findet sich außerdem in Fremdgötterpolemiken in 2Chr 11,15 und Lev 17,7 und wird wiederum auch mit Azazel in Lev 16 als dem Anführer der Bocksdämonen in Verbindung gebracht. Ähnliches gilt für die verschiedenen in Jes 13,20-22 und Jes 34,11-15 genannten Tiere und lautgebenden Wesen, denen gern zumindest ein dämonisches Wesen zugeschrieben wird, wenn nicht gar in den Lexemen אֹחִים, אִיִּים und צִיִּים selbst Namen von Dämonen gesehen werden. Damit werden sehr disparate Phänomene unter demselben Begriff „Dämon" gefasst. Welche Funktion nehmen aber diese so unterschiedlichen Phänomene in ihren jeweiligen Kontexten ein? Gemeinsam ist allen genannten Begriffen, dass sie sich an der Peripherie der Zivilisation aufhalten. Als periphere Wesen dienen sie der Darstellung einer negativen Antiwelt. Diese Antiwelten können einerseits eine Gegengesellschaft zur

menschlichen Zivilisation beschreiben, wie dies bei den Schilderungen von Verödung in Jes 13 und Jes 34 der Fall ist. Andererseits können sie, wie Azazel, als Gegenbild für den *göttlich-kultischen Bereich* stehen. In der gegengöttlichen Welt ist kein Kult möglich, sie ist abgeschnitten von der heilvollen Gegenwart Gottes.[913]
Im Folgenden soll daher zunächst die in Jes 13,20-22 und Jes 34,14f. verwendete (Tier-)Metaphorik daraufhin untersucht werden, ob die Bezeichnung „Dämon“ einen hilfreichen Terminus zur Beschreibung der geschilderten Verhältnisse darstellt, um den Kontext, in dem die Begriffe לִילִית und שְׂעִירִים stehen, zu erhellen. Wenn die Begrifflichkeiten geklärt sind, auf der sich die Interpretation der in Jes 34,14 genannten Lilit aufbaut, wird überprüft, ob und inwiefern das Lexem לִילִית eine aus Mesopotamien übernommene Dämonenbezeichnung ist und was dies für ihren alttestamentlichen Kontext bedeutet. Anschließend werden die sog. „Bocksgeister“ unter der Fragestellung untersucht, ob es sich hier wirklich um Fremdgötter handelt, die mit dem Wort „Bocksdämonen“ angemessen bezeichnet sind, und abschließend nach der Funktion und Bedeutung von Lev 16 und dem im Kontext des Jom-Kippur-Rituals genannten Azazel gefragt.

---

[913] Gegenspieler Jahwes aus der Vorzeit und insofern Repräsentanten der göttlichen Gegenwelt stellen die Chaosungeheuer Rahab, Leviathan, Tannin und Behemot dar. Diese Wesen verkörpern einerseits eine Gegenwelt zur Gegenwart, denn sie gehören zur mythischen Vorzeit, andererseits stellen sie Gegenspieler Jahwes dar – allerdings nur insofern, als dass sie schon längst von Jahwe selbst überwunden wurden und sich ihre Wirklichkeit daher dem Zugriffsbereich des Menschen entzieht, vgl. *Schmitt*, 2004, 93-95. Als Symbole der Bedrohung der Gesellschaft und Repräsentanten des Chaos haben sie daher im religiösen System zwar eine wichtige Stellung, um insbesondere im Hiobbuch „Gottes ordnende Schöpfermacht zu illustrieren“ (*Fabry*, 2003, 276), ohne dabei moralische Bewertung zu erfahren (*Hoffmann*, 2004, 20: Gott „mentions them as monsters in the real world; there is no allusion there to their morality, and they by no means symbolize powers of evil“), nicht aber in der persönlichen Frömmigkeit. Sie werden in das Gottesbild integriert und als in der Urzeit bereits besiegte bzw. in der Endzeit endgültig getötete Gegenspieler Gottes zum Symbol der Stärke Gottes. An zwei Stellen allerdings stehen Tannin und Leviathan im (magischen) Zugriffsbereich des Menschen und werden damit zu Wesen, die in die konkrete menschliche Lebenswelt hinreinreichen, nämlich in Hi 3,8 und Ex 7,8-13, vgl. *Schmitt*, 2004, 93-100; *Loretz*, 2003, 335f.475-512. Auf Zauberschalen wird Leviathan, der Tannin, beschworen: „Ich beschwöre dich mit der Beschwörung des Meeres und der Beschwörung des Leviathan, des ‚*tnn*-Ungeheuers’“ (*ʾyšpnʾ lkwn bʾyšpʾ dʿt mydʿm wʾyšpʾ dlywtytn tnnʾ*), *Schmitt*, 2004, 96; vgl. *Isbell*, 1975, 19f. (Text Nr. 2,4.6); 31-33 (Text Nr. 7,7.9); *Naveh/Shaked*, 1993, 118-120 (Bowl 16,4); vgl. zur Wirkungsgeschichte von Leviathan und Behemot in 1Hen 60,7-9 (vgl. 2Thess 2,6ff.); 2ApkBar 29,4; 4Esra 6,49-52; ApkAbr 21,4.

5.1 Periphere Wesen als Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt

Zu den Topoi, die die gegen*menschliche* Welt beschreiben, gehören im Alten Orient neben dem Gebirge und Sumpflandschaften besonders Trümmer und Ruinen, die von bestimmten Tieren bevölkert werden.[914] So werden in der Thronfolgevereidigung Asarhaddons bei Vertragsbruch nicht nur Krankheiten angedroht, die Sin auferlegen soll, sondern auch Verwilderung: *kīma serrēme ṣabīti ṣēru rupdā* – „wie ein Wildesel, eine Gazelle in der Steppe sollt ihr umherlaufen!“[915]. Ähnlich droht die Inschrift *Sfire* I A 32f. (KAI 222) die Verwüstung Arpads an: „Sein Gras soll zur Einöde [לישמן] werden, und Arpad soll ein Ruinenhügel werden, als [*Lagerstätte des Wildgetiers und*] der Gazellen und der Schakale/Füchse [שעל] und der Hasen und der Wildkatzen und der Eulen und der (…) und der Elstern!“[916] Andere Vernichtungsschilderungen bieten die Inschrift von *Tell Dēr-ʿAlla* (z.B. Z.30: „Wo der Stecken Schafe weidete, fressen (nun) Hasen das [G]ras“[917] [s. 4.2.1.2]), sowie die Annalen Assurbanipals („Wildesel, Gazellen, die Tiere des Feldes – so viele es davon gibt – ließ ich darin wie auf grüner Weide lagern“[918]) und die Schilderung des verwüsteten Landes in der ägyptischen Prophetie des Neferti.[919] Auch im Bildmaterial ist die Vorstellung vertreten, dass zur gegenmenschlichen Welt bestimmte Tiere wie der Wildesel bzw. der Onager, Hund und Schwein gehören, wenn z.B. Lamaštu stehend auf einem Onager dargestellt wird (**Abb. 28; Abb. 29**).

---

914 Daher ist es eine wichtige Aufgabe des Königs, diese Tiere zu jagen, um damit die Ordnung des Reiches zu garantieren, vgl. *Maul*, 2000, 24. Nach *Müller*, 2003a, 330-332, könnten sich in der feindlichen Tierwelt alte Erfahrungen mit Tieren als „Fressfeinde“ spiegeln: „Religiöse Anschauungen spiegeln (…) gelegentlich Lebensumstände aus der Vor- und Frühzeit der Menschheit wider: Bilderwelten ersetzen bedrohliche Instanzen von einst, die im Zuge des Zivilisationsprozesses zwar in der realen Umwelt des Menschen fortgefallen sind, gleichwohl aber im menschlichen Orientierungsprogramm eine resistente Entsprechung hinterlassen haben“ (330). So verkörpere auch Lamaštu mit ihren Tierattributen die feindliche Welt der Tiere. Beschwörungen dienen damit als Mittel, die von Dämonen (Lamaštu) ersetzten Fressfeinde zu vertreiben.

915 Vgl. *Watanabe*, 1987, §39; *Fuchs*, 1993, 214. Ähnlich beschreibt Assurbanipal die syrische Wüste als „eine Stätte des Durstes und Hungers, wo kein Vogel des Himmel je geflogen ist, worin keine Wildesel (und) Gazellen je geweidet haben“, zitiert nach *Janowski*, 1993b, 161. Zum Topos der Verödungsdrohungen in Vertragstexten vgl. auch *Staubli*, 1991, 262f.

916 Dieselbe Wurzel wie sie dem hier verwendeten Terminus *yšmn* zugrunde liegt, findet sich zur Bezeichnung der Einöde ebenfalls in Zeph 2,13; Mal 1,3 (vgl. Jes 43,20); Klgl 5,18 (dort auch der שׁוּעָל) sowie in Dtn 32,10 (hier neben תֹּהוּ und מִדְבָּר) und Ps 68,8, vgl. *Janowski*, 1993b, 161; *ders.*, ²1999d, 897; *Pedersen*, 1926, 457f.

917 Übersetzung zitiert nach *Weippert/Weippert*, 1982, 103; vgl. *Weippert*, 1991, 151-184. 158; *Staubli*, 1991, 263; *Müller*, 1991, 185-205.

918 Übersetzung zitiert nach *Wildberger*, 1978, 522, vgl. *Irsigler*, 2002, 308.

919 Vgl. *Hallo*, 1997, 1.45.106-110, ebd. 107-109; ANET 445, vgl. 444-446.

Ähnlich gehört im Alten Testament zur Beschreibung von Trümmerstätten die Nennung der unheimlichen Tiere, die in den Ruinen und der Verwüstung hausen[920]: In Jer 49,33 (vgl. Jer 9,10; 10,22) wird Hazor verflucht und zur Wohnstätte der תַּנִּים. Nach Jer 50,39f. soll Babylon zur Wohnstätte der Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה), der אִיִּים und צִיִּים werden. Eine etwas anders geartete Darstellung findet sich in Zeph 2,13-15. In der dort geschilderten Szenerie bevölkern Herden (עֲדָרִים), alle Tiere der Aue (?), קָאַת und קִפֹּד die Trümmer, vielleicht auch כּוֹס und עֹרֵב. Auch Wildesel (פְּרָאִים, vgl. Jes 32,14; Jer 14,6; Hi 24,5)[921] oder der Fuchs/Schakal (שׁוּעָל, vgl. Klgl 5,18; Ez 13,4; Ps 63,11; *Sfire* I A 32f. [KAI 222]) können zu den Trümmerbewohnern zählen. Die ausführlichsten Beschreibungen solcher Szenerien finden sich im Fluch über Babylon in Jes 13,21f. sowie über Edom in Jes 34,11-15. Hier treffen sich die verschiedensten Tierarten mit Wesen, die zoologisch nicht eindeutig zu bestimmen sind: Die תַּנִּים, צִיִּים, אִיִּים und אֹחִים werden ausschließlich im Plural genannt, daneben stehen בְּנוֹת יַעֲנָה, קָאַת, קִפֹּד, קִפּוֹז, אחים, כּוֹס, יַנְשׁוֹף, עֹרֵב und schließlich die שְׂעִירִים und לִילִית.
Es wird sich zeigen, dass besonders durch die genannten Tiere die gegenmenschliche Welt durch vielfältige Einzelaspekte konnotiert ist. Da sowohl die Begriffe צִיִּים und אִיִּים als auch תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה meist als Paare auftreten, werden sie jeweils gemeinsam behandelt.

5.1.1 תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה

Mit dem Wortpaar בְּנוֹת יַעֲנָה und תַּנִּים sind recht sicher zwei Tierarten genannt. Der Begriff בְּנוֹת יַעֲנָה bezeichnet eine Vogelart, wohl den Strauß.[922] Etymologisch wird der Begriff בְּנוֹת יַעֲנָה mit arab. *waʿnat* („steiniges Gelände") oder syr. *jaʿnā* und *jaʿīn* „gefräßig, gierig" („gierig") in Verbindung gebracht.[923] Vielleicht hat die Volksetymologie eine Herleitung aus ענה IV „singen" bevorzugt.[924]

---

920 Vgl. *Riede*, 2000, bes. 377-390. Zu den Tieren, die die *Wüste* zum lebensgefährlichen Ort machen, gehören Löwen (לַיִשׁ; לָבִיא, Jes 30,6), Giftschlagen (אֶפְעֶה, Jes 30,6) und Sarafschlangen (שָׂרָף bzw. נָחָשׁ שָׂרָף, Jes 30,6; Dtn 8,15) oder Skorpione (עַקְרָב; Dtn 8,15), vgl. *Keel*, 2003, 214-216. *Pedersen*, 1926, 459f. sieht einen Zusammenhang zwischen Fluch/Segen und Wüste/fruchtbarem Leben.

921 Jes 32,14 benennt Wildesel (פְּרָאִים) und Herden (עֲדָרִים) als tierische Bewohner der verlassenen und verödeten Stadt. Ähnlich charakterisiert Hi 24,5 als Vergleichsmoment für die Armen den Wildesel, der auf Nahrungssuche in der Wüste umherstreift. Zum Wildesel vgl. auch *Fuchs*, 1993, 214; *Riede*, 2001d, 1112f.

922 Vgl. auch die antiken Übersetzungen: LXX übersetzt in Jes 34,13; Lev 11,16; Dtn 14,15 στρουθός („Strauß; Sperling"). Vg übersetzt durchgehend „Strauße" (*strutiones*). Dagegen vgl. allerdings *Firmage*, 1992, 1158, der hinter der Bezeichnung eine Eule vermutet.

923 Vgl. HALAT 402; Peschitta hat für Jes 13,21 (*bnāt naʿāmāʾ*). In Altsüdarabien galt der Strauß als apotropäisches Tier, vgl. *Fuchs*, 1993, 216.

924 Vgl. *Keel*, 2003, 218.

Die Bezeichnung תַּנִּים begegnet – ebenso wie צִיִּים, אִיִּים, בְּנוֹת יַעֲנָה und אֹחִים – nur im Plural und bezeichnet den Schakal[925], möglicherweise auch den Wildhund oder Wolf[926]. Schwierig ist die etymologische Herleitung des Wortes: *Hugger* leitet *תַּן aus einer hypothetischen Wurzel *ytn* „sich strecken/dehnen" ab[927], *Elliger* hingegen von **tnn* „sich ausstrecken"[928]. GB hingegen schlägt eine Verwandtschaft von **tnn* mit ass. *danânu* („stark sein, fest sein, mächtig sein")[929] vor. Eine Wurzel *tnn* lässt sich allerdings nicht sicher nachweisen.[930] Auch eine Verbindung mit **tnn/tnh* „klagen, heulen" wäre möglich[931] – die Wurzel ist allerdings sicher nur im *piᶜel* in Ri 5,11; 11,40 in der Bedeutung „besingen" belegt[932] – und würde sich dann nicht auf das Aussehen, sondern auf die von dem Tier ausgestoßenen Laute beziehen (vgl. Mi 1,8).[933] *Frevel* schlägt daher vor, **tan* als Primärnomen aufzufassen[934] – das im sg. allerdings nicht belegt ist.[935] Die Etymologie bleibt unsicher.

5.1.1.1 Ikonographie

Von den in Jes 34,11-15 und Jes 13,21f. genannten Wüstenwesen ist der Strauß (בְּנוֹת יַעֲנָה) – neben Capridendarstellungen (s. 5.3) – das einzige Tier, das in der Bildkunst Palästinas vertreten ist.[936] Bei den Straußenabbildungen zeigt sich eine Ambivalenz, wie sie auch für andere Tier- und Mischwesendarstellungen gilt: Der Strauß findet sich erstens in Jagdszenen, zweitens als untergeordnetes Tier im Topos des „Herrn der Tiere" und drittens am Lebensbaum.

---

925 Vgl. *Keel/Küchler*, 1984, 147; *Janowski*, 1993b, 162. Außerbiblisch ist der Terminus als Nomen oder Tierbezeichnung nicht belegt und bezeichnet erst im Neuhebräischen den Schakal. Die Lesung und Deutung der protosinaitischen Inschrift Nr. 353,2 (*ḏ tn* „Herr der Schakale") ist unsicher, vgl. *Frevel*, 1995b, 702.

926 So *Riede*, 2002, 188, der אִיִּים mit „Schakal", תַּנִּים dagegen mit „Wildhund" übersetzt.

927 Vgl. *Hugger*, 1971, 253 (Anm. 176).

928 Vgl. *Elliger*, 1978, 356; *Frevel*, 1995b, 702.

929 GB 883.

930 Vgl. *Frevel*, 1995b, 702.

931 So z.B. *König*, [7]1936, 549f., der *tan* aus *tnh* II ableitet, *tannin* hingegen aus *tnh* I „hinstrecken".

932 Vgl. *Frevel*, 1995b, 702.

933 Vgl. *Riede*, 2002, 180 (Anm. 97).

934 Vgl. *Frevel*, 1995b, 702.

935 Möglicherweise ist der Begriff etymologisch verwandt mit *tannîn*/תַּנִּין „gr. Seefisch: Walfisch; Hai; Schlange; Drache", *Riede*, 2002, 180 (Anm. 97).

936 Zwar gibt es auch Hundedarstellungen, aber diese sind selten und wohl als Attributiere der Heilgöttin Gula zu interpretieren, vgl. *Keel*, 1997, 148f. (Abb. 128 [Amulett mit Canide und Uräus]; *Tell el-ᶜAǧūl*; 18. Dyn.), vgl. 244f. (Abb. 421 [geflügelter Canide]; *Tell el-ᶜAǧūl*; 18. Dyn.); *Keel*, 1994b, 212 (Taf. 18,1 [Darstellung eines einen Menschen agreifenden Caniden/Wolf?]).

Die Darstellung des Straußes in Jagdszenen (**Abb. 61**)[937] rekurriert vermutlich auf reale Verhältnisse: Die Schnelligkeit des Straußes machte ihn zu einer begehrten Trophäe, mit deren Hilfe der König aber wohl auch seine mythologische Legitimation beweisen konnte.[938] In der EZ I entwickelt sich der „Herr der Strauße" als ein palästinischer, von Ägypten anscheinend unabhängiger Typ des im Orient weit verbreiteten und auch in Palästina beliebten Topos des „Herrn der Tiere" (s. 2).[939] Auch die Integration in das Bild des „Herrn der Strauße" als Metapher der Bändigung gefährlicher Kräfte hat vermutlich reale Anhaltspunkte, denn der schnelle Strauß kann, wenn er sich angegriffen fühlt, dem Menschen durchaus gefährlich werden. In der Glyptik der EZ II A wird dieser Typ zu einer dominierenden autochthonen Göttergestalt, die sich in gewisser Weise als Fortschreibung der Baʿal-Seth und Rešep-Ikonographie verstehen lässt[940]: Der „Herr der Strauße" ist im „provinzielleren" und „periphereren Südreich deutlich stärker bezeugt" als im Norden (**Abb. 62**).[941] Sein Wirken wurde vermutlich am Rand des israelitischen Kulturlandes in der Steppe verortet, da sich hier der Lebensraum des Straußes befindet, so dass sich auch in der Ikonographie der periphere Charakter des Tieres zeigt. Daneben finden sich aber auch Darstellungen des Straußes am Lebensbaum (**Abb. 63**): Seine Kraft und Vitalität können positiv konnotiert also auch für Fruchtbarkeit stehen, wie dies ebenfalls bei Capriden der Fall ist (s. 5.3.1).[942]

5.1.1.2 Biblischer Befund

Gemeinsam mit den תַּנִּים finden sich die בְּנוֹת יַעֲנָה in Jes 13,21; 34,13; 43,20; Klgl 4,3; Mi 1,8 und Hi 30,29. Jer 50,39 nennt die בְּנוֹת יַעֲנָה ohne die תַּנִּים.[943] Das Nomen תַּנִּים steht ohne die בְּנוֹת יַעֲנָה in Jes 35,7; Ps 44,20; Jer 9,10; 10,22; 14,6 (mit פְּרָאִים); 49,33; 51,37 und Mal 1,3.[944] Im folgenden sollen

937 Vgl. *Keel*, 1978, 67f.84f.102-108.

938 Vgl. *Maul*, 2000, 19-46.

939 Vgl. GGG 157. Zwei Stempelsiegel, die das Motiv des „Herrn der Strauße" zeigen, sind abgebildet bei *Keel*, 1993, 190 (Abb. 24a-b); vgl. GGG 207 (Abb. 195a).

940 Vgl. GGG 205. Ein vierflügeliger Genius als „Herrn der Strauße" ist in Urartu belegt, vgl. *Wartke*, ^{2}1998, 51 (Abb. 16).

941 *Keel*, 2001b, 596; vgl. GGG 155 (Abb. 162b-d).205f.443 (Abb. 379).

942 Dieselbe Ambivalenz findet sich auch beim Krokodil, das als Tier in Israel/Palästina nicht vorkommt und eine Übernahme ägyptischer Motivik darstellt, vgl. *Keel*, 1990c, 341-346 (Abb. 12-15.18.19.20); *Keel*, 1997, 170f. (Abb. 200; *Tell el-ʿAğūl*; 20.-21. Dyn.); 442f. (Abb. 996; *Tell el-ʿAğūl*; 20.-21. Dyn.).

943 Als Steppenbewohner werden sie in Lev 11,16 und Dtn 14,15 unter den unreinen Vögeln aufgezählt.

944 In Ez 29,3 und 32,3 muss wohl mit verschiedenen Textzeugen statt *tannîm tannîn* gelesen bzw. *tannîm* als Nebenform zu *tannîn* aufgefasst werden, vgl. *Frevel*, 1995b, 702; *Zimmerli*, 1969, 703; HALAT 1619.1624. Da in Ez 29,5 und 32,4 die Wüste als Ort des Vertrocknens genannt wird, könnte die Doppeldeutigkeit durch die gewählte Pluralform auch bewusst gewählt sein. Die LXX übersetzt תַּנִּים mit ἐχῖνοι („Igel", Jes 13,22),

die Texte kurz dargestellt werden, um zu zeigen, in welchen literarischen Kontexten Strauß und Schakal verortet sind.

5.1.1.2.1 תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה als Trümmer- und Wüstenbewohner

Jes 34,13f. nennt die בְּנוֹת יַעֲנָה als Bewohner der Trümmer parallel zu den תַּנִּים und schließt אִיִּים, צִיִּים, שָׂעִיר und לִילִית an:

וְהָיְתָה נְוֵה תַנִּים	[13c]Und es wird werden zum Weideland für Schakale,
חָצִיר לִבְנוֹת יַעֲנָה׃	ein Grasplatz für Strauße.
וּפָגְשׁוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	[14a]Und Wüstlinge treffen auf Heuler,
וְשָׂעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא	[b]und (der) Bock ruft seinen Freund.
אַךְ־שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית	[c]Ach, dort rastet Lilit
וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ׃	und sucht sich einen Ruheplatz.

Jes 34,13f. beschreibt mit Hilfe verschiedener Tiere die Verwüstung einer Stadt. Dagegen hebt **Jes 43,20** im Gegenteil das Blühen der Wüste hervor:

תְּכַבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה	Es werden mich verehren die Tiere des Feldes,
תַּנִּים וּבְנוֹת יַעֲנָה	Schakale und Strauße,
כִּי־נָתַתִּי בַמִּדְבָּר מַיִם	weil ich in der Wüste Wasser gegeben habe,
נְהָרוֹת בִּישִׁימֹן	Ströme in der Einöde[945],
לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי׃	um zu tränken mein Volk, mein Erwähltes.

Als positives Gegenbild zur Vernichtung gilt in der Zukunftshoffnung von Jes 43,20 die Wüste[946] als Ort, an dem sogar die peripheren Tiere Schakal (תַּנִּים) und Strauß (בְּנוֹת יַעֲנָה) sowie die wilden Tiere des Feldes (חַיַּת הַשָּׂדֶה; vgl. Zeph 2,14) Jahwe anbeten. Die Wüste wird von der Peripherie zum blühenden Ort der Jahweverehrung. Das ist eine radikale Umkehrung der Verhältnisse, wie sie Jes 13,22 und 34,13 sowie Jer 9,10; 10,22; 49,33 und 51,37 (vgl. dagegen Lev 17,7 [s. 5.3.2.2]) dargestellt werden.
In anderer Weise verwendet **Klgl 4,3** das Bild von Strauß und Schakal:

גַּם־תַּנִּין חָלְצוּ שַׁד	[3a]Auch Schakale ziehen aus die Brust,
הֵינִיקוּ גּוּרֵיהֶן	säugen ihre Jungen.
בַּת־עַמִּי לְאַכְזָר	[b]Die Tochter meines Volkes aber ist zu Gift geworden
כַּיְעֵנִים בַּמִּדְבָּר׃	wie die Strauße in der Wüste (conj.).[947]

Klgl 4,3 enthält mehrere Besonderheiten: Die Strauße werden in v3b nicht mit בְּנוֹת יַעֲנָה bezeichnet, sondern mit יְעֵנִים. In v3a steht nicht תַּנִּים („Schakale"), sondern תַּנִּין („[Chaos-]Schlangen"). Aufgrund der Tatsache, dass es

---

σειρῆνες (Jes 34,13; Jes 43,20; Hi 30,29), δρακόνες (Jer 9,10; Mi 1,8) und στροῦθοι (Jer 10,22) bzw. gar nicht in Jes 35,7 und Jer 51,37. Die Vg übersetzt fast durchgehen *draco* („Schlange") nur in Jes 13,22 *sirenes.*

945 Vgl. KAI 222 A 32.

946 Vgl. zur Bedeutungsvielfalt des Wortes מִדְבָּר *Janowski/Wilhelm*, 1993, 114 (Anm. 17) bzw. *Janowski,* 1990, 98f. (Anm. 7): Als *terminus technicus* für „Weideland" ist מִדְבָּר ein positiv konnotierter Begriff.

947 In v3b ist mit dem *Qere* statt כִּי עֵנִים besser כַּיְעֵנִים zu lesen, vgl. *Rudolph*, 1962, 247.

sich in v3a um ein Säugetier zu handeln scheint, und weil der zweite Versteil die häufig gemeinsam mit den Schakalen (תַּנִּים) genannten Strauße nennt, ist die vom *Qere* angegebene Lesung (תַּנִּים statt תַּנִּין) zu übernehmen[948] bzw. kann eine aramaisierende Pluralbildung angenommen werden.[949] Umgekehrt wie in Ez 29,3 und 32,3 (s. Anm. 944) sind hier also die Säugetiere תַּנִּים (Schakale) und nicht das mythologische Wesen תַּנִּין ([Chaos-]schlangen) gemeint. Es erstaunt, dass gerade ein Parallelismus, der im ersten Teil das Wort בַּת (בַּת־עַמִּי in 3b) enthält, nicht die übliche Zusammenstellung von תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה bietet, sondern תַּנִּין und das Hapaxlegomenon יָעֵן nebeneinander nennt. Der Vergleich wäre mit der femininen Form בְּנוֹת יַעֲנָה eigentlich besser getroffen. Auch inhaltlich hebt sich die Aussage Klgl 4,3 von anderen Texten ab: Werden sonst die Schakale (תַּנִּים) gemeinsam mit den Straußen (בְּנוֹת יַעֲנָה) als negative Exponenten der Peripherie genannt (vgl. Jes 13,22; 34,13; 43,20; Mi 1,8; Hi 30,28), werden hier die Schakale den Straußen (יְעֵנִים) als Positivfolie gegenübergestellt: Mit der (vermeintlichen) Sorglosigkeit der Straußenhenne, die ihre Eier durch die Hitze ausbrüten lässt und in Gefahrsituationen ihre Jungen verlässt, um die Aufmerksamkeit des feindlichen Tieres auf sich selbst zu ziehen, werden die Jerusalemerinnen (bzw. das Volk) verglichen, die vor Entkräftung ihre Kinder nicht mehr stillen können.[950] Dagegen säugen sogar die Schakale ihre Jungen und gelten damit als positives Gegenbeispiel zu den Straußen (vgl. auch Hi 39,13-18).[951] So werden die Schakale in Klgl 4,3 das einzige Mal positiv konnotiert – wobei allerdings die positive Konnotation ihre Wirkung erst durch das Wissen um die sonst negative Bedeutung der Schakale erhält.

Klgl 4,3 verortet die Strauße in der Wüste (מִדְבָּר), **Mal 1,3** bezeichnet die Schakale (תַּנּוֹת) als Wüstentiere:

וְאֶת־עֵשָׂו שָׂנֵאתִי	Esau aber habe ich gehasst,
וָאָשִׂים אֶת־הָרָיו שְׁמָמָה	und ich habe gemacht seine Berge zur Einöde
וְאֶת־נַחֲלָתוֹ לְתַנּוֹת מִדְבָּר	und seinen Erbbesitz für die Schakale der Wüste.[952]

Die feminine Pluralbildung תַּנּוֹת in Mal 1,3 ist singulär. Zudem findet sich nur an dieser Stelle die *constr.*-Verbindung mit מִדְבָּר. Die Schakale der Wüste besetzen das Erbe Esaus, so dass dieser – wenn er sein Erbland bewohnen will – selbst zum Bewohner der Peripherie und zum Ausgestoßenen

---

[948] So der krit. Apparat der BHS, vgl. u.a. auch *Riede*, 2001b, 460; *Frevel*, 1995b, 704f.

[949] Vgl. *Rudolph*, 1962, 247; HALAT 1619; GKB §87e.

[950] Vgl. *Riede*, 2001c, 713; *ders.*, 2003e, 1282. Das Bild vom Säugen mit Gift erinnert auch an die Ikonographie der Lamaštu (s. 2.2.1).

[951] Vgl. *Keel/Küchler*, 1984, 162.

[952] Zwar fehlt im zweiten Teil des Parallelismus das Verb, aber dies ist nicht unbedingt notwendig, da אָשִׂים beide Akkusative regieren und der Parallelismus sinnvoll übersetzt werden kann, vgl. *Frevel*, 1995b, 702.

werden muss. So ergänzt die Verbindung von „Wüste“ und „Schakal“ als weiteres Attribut den Topos der Peripherie.[953]
Entsprechend beschreibt **Jes 35,7** den Ort, an dem die תַּנִּים lagern (רבץ), als Gegensatz zu einer wasserreichen Gegend:

וְהָיָה הַשָּׁרָב לַאֲגַם	Und die Wüstenglut wird zu einem Teich werden,
וְצִמָּאוֹן לְמַבּוּעֵי מָיִם	und das dürre Land zu Wasserquellen.
בִּנְוֵה תַנִּים רִבְצָהּ	Der Grasplatz, wo die Schakale lagern,
חָצִיר לְקָנֶה וָגֹמֶא׃	wird Gras, wird zu Rohr und Schilf.

Jes 35,7 kombiniert Jes 34,13 (נְוֵה תַנִּים) mit Jes 13,21f. (תַּנִּים, רבץ), so dass gerade vor der negativen Schilderung dieser beiden Texte die Heimkehr in ein blühendes Land umso stärker positiv betont wird.[954] Inhaltlich ähnelt die Aussage Jes 43,20, wo ebenfalls ein positives Gegenbild zur öden Wüste aufgebaut wird. Während in Jes 43,20 allerdings die Tiere der Peripherie in die Jahweverehrung hineingenommen werden, bleibt in Jes 35,7 offen, ob die Schakale ihr zur Oase gewordenes Lager bewohnen werden oder nicht.
Ps 44,20 bringt den Ort der Schakale mit Zerstörung und Finsternis in Verbindung:

כִּי דִכִּיתָנוּ בִּמְקוֹם תַּנִּים	Denn du hast uns zermalmt am Ort der Schakale
וַתְּכַס עָלֵינוּ בְצַלְמָוֶת׃	und uns bedeckt mit Finsternis.

Für Ps 44,20 wird vorgeschlagen, statt תַּנִּים auch תַּנִּין zu lesen (vgl. Ps 74,14 (s. 5.1.2.1.2); Peschitta *tnynʾ*).[955] Jedoch ist diese Änderung nicht zwingend, da die תַּנִּים auch an den oben genannten Stellen an Orten wohnen, die zur menschlichen Gegenwelt zählen.[956] Der „Ort der Schakale“ (vgl. Klgl 5,18) erfährt so eine weitere Konnotation: Er erweist sich als ein Ort der Zerstörung und der Finsternis. Finsternis ist also ein weiteres Kennzeichen der gegenmenschlichen Welt an der Peripherie der Zivilisation.
Jes 13,21 (s. 5.3.2.1) nennt Schakal und Strauß gemeinsam. Jedoch wird hier das Nebeneinander von בְּנוֹת יַעֲנָה und תַּנִּים aufgebrochen, indem die בְּנוֹת יַעֲנָה[957] mit den שְׂעִירִם und die תַּנִּים mit den אִיִּים parallelisiert werden:

---

[953] Klgl 4,3; vgl. auch Jer 9,10; 49,33, die den Topos der Vernichtungsandrohung für Hazor bzw. Jerusalem mit dem Lexem שְׁמָמָה verbinden.

[954] Vgl. auch *Zapff*, 1995, 202.

[955] Vgl. *Gunkel*, ⁴1926, 70f.

[956] *Kraus*, ⁷2003, 484: „מקום תנים in 20a ist der Ort, an dem die Schakale sich herumtreiben, also entweder die Wüste (Jer 4,29) oder das öde Trümmerfeld (Jes 13,22; 34,13; Thr 5,18).“

[957] Theodotion übersetzt בְּנוֹת יַעֲנָה möglichst wortgetreu mit θυγατέρες στρουθῶν „Töchter der Strauße“ (vgl. LXX Jer 27,39: θυγατέρες σειρήνων). Aquila und Symmachus hingegen betonen den unheimlichen Charakter des Textes durch die Wahl des Wortes στρουθώκαμηλοι, vgl. *Erlandsson*, 1970, 27. Targum (בנת נעמיין) und Peshitta (*bnāt naʿāmāʾ*) übernehmen die Bezeichnung des MT. Die LXX übersetzt hat für בְּנוֹת יַעֲנָה wiederum σειρῆνες, wogegen Aquila, Symmachus und Theodotion in Jes 13,22 תַּנִּים mit σειρῆνες übersetzen. Das Wort σειρήν wird von *Aristoteles* für eine einzige Biene oder Wespe gebraucht, so dass die LXX möglicherweise die Einsamkeit des Tieres herausstrei-

וְרָבְצוּ־שָׁם צִיִּים	[21a]Sondern es werden dort lagern Wüstlinge
וּמָלְאוּ בָתֵּיהֶם אֹחִים	[b]und es werden füllen ihre Häuser Klagende.
וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה	[c]Und es werden dort liegen Strauße
וּשְׂעִירִים יְרַקְּדוּ־שָׁם׃	[d]und Böcke werden dort umher springen.
וְעָנָה אִיִּים בְּאַלְמְנוֹתָיו	[22a]Und Heuler werden antworten in ihren Palästen
וְתַנִּים בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג	[b]und Schakale in Schlössern der Lust.

In Jer werden jeweils die Schakele (תַּנִּים) ohne die Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה) genannt. Nur in **Jer 50,39** treten die בְּנוֹת יַעֲנָה allein auf:

לָכֵן יֵשְׁבוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	Darum werden Wüstlinge mit Heulern darin wohnen,
וְיָשְׁבוּ בָהּ בְּנוֹת יַעֲנָה	und Strauße werden sich in ihr niederlassen.
וְלֹא־תֵשֵׁב עוֹד לָנֶצַח	Und es wird nicht mehr bewohnt werden auf immer
וְלֹא תִשְׁכּוֹן עַד־דּוֹר וָדוֹר׃	und es wird keine Wohnstätte sein von Generation zu Generation.

Der Text geht auf seine Weise kreativ mit den vorgegebenen Topoi um, indem die בְּנוֹת יַעֲנָה neben צִיִּים und אִיִּים gestellt werden: Das Land soll vertrocknen, so dass sich nur noch Strauße sowie צִיִּים und אִיִּים darin aufhalten können. Sprachlich bildet Jer 50,39 ein Bindeglied zwischen Jes 13,21f. und Jes 34,13f.: Vers 39 (וְלֹא־תֵשֵׁב עוֹד לָנֶצַח וְלֹא תִשְׁכּוֹן עַד־דּוֹר וָדוֹר) schließt mit der fast identischen Formulierung, mit der in Jes 13,20 (וְלֹא תִשְׁכֹּן עַד־דּוֹר וָדוֹר לֹא־תֵשֵׁב לָנֶצַח) die Unheilsschilderung eingeleitet wird. So wird Jes 13,21f. genau in den Topos der Unheilschilderung eingepasst, auch wenn hier anders als in den beiden vorhergehenden Texten nicht mit den vorgegebenen Wortpaaren gearbeitet wird. Die בְּנוֹת יַעֲנָה sind damit fest mit dem Topos der Vernichtungsschilderung von Städten verbunden.

Fast sprichwörtlich findet sich im Buch Jeremia die Wortverbindung מְעוֹן תַּנִּים („Lager der Schakale"). Nach **Jer 9,10** macht die Ansiedlung von Schakalen in den Trümmern einer Stadt alle andere Besiedlung von dem Leben zugehörigen Wesen und sozialen Verbänden unmöglich:

וְנָתַתִּי אֶת־יְרוּשָׁלִַם לְגַלִּים	Und ich werde Jerusalem zu Steinhaufen machen,
מְעוֹן תַּנִּים	zum Lager der Schakale,
וְאֶת־עָרֵי יְהוּדָה אֶתֵּן	und die Städte Judas werde ich
שְׁמָמָה מִבְּלִי יוֹשֵׁב	zur Einöde ohne Bewohner machen.

Ebenso steht in **Jer 10,22** das מְעוֹן תַּנִּים für Land, das nicht mehr von Menschen besiedelt werden kann. Wie in Jer 9,10 wird auch in Jer 10,22 (und Jer 49,33) das Wort שְׁמָמָה zur Bezeichnung der vernichteten Städte verwendet:

קוֹל שְׁמוּעָה הִנֵּה בָאָה	Eine Stimme, zu hören, siehe, sie kommt,
וְרַעַשׁ גָּדוֹל מֵאֶרֶץ צָפוֹן	und ein großes Rauschen vom Land des Nordens,
לָשׂוּם אֶת־עָרֵי יְהוּדָה שְׁמָמָה	um zur Einöde zu machen die Orte Judas,
מְעוֹן תַּנִּים׃	zum Lager der Schakale.

---

chen möchte, vgl. *Snaith*, 1975, 115. Die Peschitta übersetzt תַּנִּים mit „Schakale", vgl. *Erlandsson*, 1970, 27.

Besonders drastisch schildert **Jer 49,33** die Wohnstatt der תַּנִּים. Die Formulierung steigert gegenüber Jer 9,10; 10,22 die Schilderung durch den Zusatz „auf ewig" (עַד־עוֹלָם)[958] und erinnert damit in ihrer Endgültigkeit an Jes 13,20 (וְלֹא תִשְׁכֹּן עַד־דּוֹר וָדוֹר) und Jes 34,10 (מִדּוֹר לָדוֹר תֶּחֱרָב לְנֵצַח נְצָחִים אֵין עֹבֵר בָּהּ):

וְהָיְתָה חָצוֹר לִמְעוֹן תַּנִּים	Und es wird werden Hazor zum Lager der Schakale
שְׁמָמָה עַד־עוֹלָם	zu Einöde bis in Ewigkeit.
לֹא־יֵשֵׁב שָׁם אִישׁ	Nicht wird dort ein Mensch wohnen,
וְלֹא־יָגוּר בָּהּ בֶּן־אָדָם׃	und nicht sich in ihm aufhalten ein Menschensohn.

Ähnlich beschreibt **Jer 51,37** das zerstörte Babylon:

וְהָיְתָה בָבֶל לְגַלִּים	Und es soll werden Babel zum Steinhaufen,
מְעוֹן־תַּנִּים	zum Lager der Schakale,
שַׁמָּה וּשְׁרֵקָה	Pfeifen und Gezisch,
מֵאֵין יוֹשֵׁב	kein einziger Einwohner.

Jer 51,37 erinnert an Zeph 2,14f. (vgl. auch Mi 1,8): Die mit Ruinen assoziierte unheimliche Akustik (vgl. Dtn 32,10) wird mit dem Lager der Schakale (מְעוֹן־תַּנִּים) verbunden.[959] Der Vers spielt zudem sprachlich mit den Worten מְעוֹן und מֵאֵין: Gerade das „Lager" (מְעוֹן) – also eigentlich der Ort, an dem sich Tiere und Menschen aufhalten – wird durch die Schakale zu einem Ort, an dem sich niemand (מֵאֵין) mehr aufhalten kann.
Wie Jer 51,37 lässt auch Jer 14,6 die von den Schakalen ausgestoßenen Laute assoziieren. **Jer 14,6** beschreibt Dürre und Vertrocknung, indem das Luftschnappen der Schakale mit dem verzweifelten Luftholen verhungernder Wildesel (פְּרָאִים)[960] verglichen wird.[961] So werden die Schakale auch mit dem Tod durch Verhungern und Verdursten in Verbindung gebracht:

וּפְרָאִים עָמְדוּ עַל־שְׁפָיִם	Und Wildesel stellen sich auf auf kahlen Hügeln
שָׁאֲפוּ רוּחַ כַּתַּנִּים	schnappen nach Luft wie Schakale,
כָּלוּ עֵינֵיהֶם	ihre Augen verlöschen,
כִּי־אֵין עֵשֶׂב׃	denn es ist kein Kraut da.

Schakale und Strauße als Tiere der Periphere konnotieren diese also auf bestimmte Weise: Der Ort, an dem diese Tiere wohnen, ist zerstört (Jes 34,13f.; Jes 13,21f.) und menschenleer (Jer 50,39; Jer 9,10; Jer 49,33; Jer 51,37, vgl. Jer 10,22). Trockenheit führt selbst zum Tod von Tieren, die das Leben in der Wüste gewohnt sind (Jer 14,6, vgl. Jes 43,20; Klgl 4,3; Jes

---

958 Vgl. *Fischer*, 2005, 556.

959 Zum sich in Schlangennamen wiederfindenden Zischen vgl. *Keel/Küchler*, 1984, 164.

960 Die Metapher des Wildesels beschreibt einerseits „ungestümen Freiheitsdrang" (*Riede*, 2002, 183; vgl. *ders.*, 2001e, 1112f.; *Fuchs*, 1993, 214), als auch die besondere Zähigkeit, die das Überleben in der Wüste ermöglicht: „The wild ass is regarded as the hardiest of wild animals and is not normally seen on the heights panting for air, like jackals. Its habitat is the semi-wilderness where it wanders alone (48,6; Hos 8,9; Job 39,5-8)", *Lundbom*, 1999, 692. Zum Wildesel vgl. auch *Keel/Küchler*, 1984, 152f.

961 *Lundbom*, 1999, 697: „Laboured beathing is probably a sign that the wild asses are dying." „LXX omits 'like jackals' but the word is present in 4QJer[a] and should be retained."

35,7). Ps 44,20 ergänzt den Topos der Finsternis, die über dem Ort liegt, an dem die Schakale hausen, Jer 51,37 die Geräuschkulisse, die von den peripheren Tieren ausgeht.

5.1.1.2.2 תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה als Metapher für Klage und Trauer

Einen anderen Akzent legen die Texte Mi 1,8 und Hi 30,28f. durch die Parallelisierung von Schakal (תַּנִּים) und Strauß (בְּנוֹת יַעֲנָה): **Mi 1,8** nennt die תַּנִּים neben den בְּנוֹת יַעֲנָה, wohl wegen der heulenden Laute, die die Tiere ausstoßen.[962] Gleichzeitig wird auf das Verstummen beim Trauerritual angespielt.[963] Die beiden Tiere werden als Bild für das Klagen genannt, indem die Betonung auf der von תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה verursachten Geräuschkulisse liegt (vgl. Jer 14,6):

אֶעֱשֶׂה מִסְפֵּד כַּתַּנִּים	Ich will Wehklage halten wie die Schakale
וְאֵבֶל כִּבְנוֹת יַעֲנָה׃	und Trauer wie die Strauße.

Ähnlich gelten auch in **Hi 30,28f.** die תַּנִּים mit den בְּנוֹת יַעֲנָה als Metapher für soziale Isolation, für Trauer und Klage:

קֹדֵר הִלַּכְתִּי	[28]Schwarz wanderte ich umher,
בְּלֹא חַמָּה	aber nicht wegen der Sonnenhitze.
קַמְתִּי בַקָּהָל אֲשַׁוֵּעַ׃	Ich stand auf in der Versammlung – ich schreie auf.
אָח הָיִיתִי לְתַנִּים	[29]Ein Bruder bin ich geworden den Schakalen
וְרֵעַ לִבְנוֹת יַעֲנָה׃	und ein Freund den Straußen.
עוֹרִי שָׁחַר מֵעָלָי	[30]Meine Haut ist schwarz auf mir
וְעַצְמִי־חָרָה מִנִּי־חֹרֶב׃	und mein Gebein brennt durch Verwüstung.
וַיְהִי לְאֵבֶל כִּנֹּרִי	[31]Und es wurde zur Totenklage meine Harfe
וְעֻגָבִי לְקוֹל בֹּכִים׃	und meine Flöte zur Stimme der Weinenden.

Das Vergleichsmoment ist auch hier wiederum das Schreien, das Hiob in eine Reihe mit den Schakalen und Straußen stellt. Das Klagen des Straußes und des Schakals klingt wie das Weinen und das Klagen Hiobs. Dass es hier in besonderer Weise um das laute Klagen geht, wird durch die Klagebilder aus dem Bereich der Musik in v31 betont. Indem sich Hiob mit den Wüstentieren identifiziert, die zur menschlichen Gegenwelt gehören, wird zudem seine soziale Isolation verdeutlicht. Dies wird gesteigert durch die Selbstbeschreibung: Der Körper Hiobs ist verbrannt wie eine verwüstete Stadt (vgl. Hi 18).[964] Damit zeigt sich also wiederum eine Verbindung zu den Vernichtungsschilderungen von Städten.[965]

---

[962] Die andere Bezeichnung für den Strauß ist רְנָנִים. Dieser Name spiegelt das laute klagende Rufen des Straußes (רנן), vgl. *Riede*, 2002, 200.

[963] Vgl. *Riede*, 2003a, 295; *ders.*, 2002, 200; vgl. *Keel*, 2003, 218.

[964] Vgl. *Riede*, 2003a, 292-306.

[965] Vgl. *Riede*, 2003a, 302.

5.1.1.3 Zusammenfassung

Mit Strauß und Schakal werden in Jes 13,21f. und Jes 34,13f. zwei eindeutig als Tiere zu bezeichnende Wesen eingeführt, die vielfältig konnotiert sind: Der Strauß gilt als Steppenbewohner als unrein und dient nicht nur als Metapher für sorglose Grausamkeit und Klagelaute, sondern gehört in die unheimlich-dämonische Szenerie, die von vernichteten Städten gezeichnet wird. Dasselbe gilt für den Schakal, der in Wüste und Einöde lagert und ebenfalls aufgrund des von ihm ausgestoßenen Heulens als besonders bedrohlich empfunden wird. Ihren Platz unter den peripheren Trümmertieren erhalten Schakal und Strauß u.a. wohl auch wegen ihrer Aggressivität, mit der sie sich bei Angriffen verteidigen können. Die Begriffe „Ruine“ (גַּלִּים), „Verwüstung“ (חָרֵב), „Einöde“ (שְׁמָמָה), „Wüste, dürres Land“ (מִדְבָּר; צִמָּאוֹן) und „Finsternis“ (צַלְמָוֶת) stellen gemeinsam mit den sie bevölkernden klagenden Tieren Metaphern für Verwüstung, Einsamkeit und Trauer dar. Mit der Einführung der Wüstentiere Schakal und Strauß wird die gegenmenschliche Topographie der Peripherie um den Aspekt der Einöde und Finsternis sowie der Klage und Trauer erweitert. In das Bild der Einsamkeit, die zum „sozialen Tod“ führt, wird schließlich sogar das in das Leben eingreifende Wirken der Scheol in das Bild einbezogen.

5.1.2 צִיִּים und אִיִּים

Der Name der צִיִּים, der nur im Plural belegt ist, leitet sich aus dem „Adjektiv der Zugehörigkeit *צִי“ ab, das wiederum von *צִיָּה „Trockenlandschaft, trocken“ stammt.[966] Das Lexem אִיִּים wird etymologisch mit *אִי III „Stranddämon/Kobold“[967], ägyptisch *jw/jwjw* „Hund“[968] oder mit dem Klagelaut אִי „Wehe“, der in Koh 10,16 als Nebenform zu אוֹי belegt ist, verbunden.[969] Wenn Letzteres stimmt, würde die Namensgebung auf die Eigenschaft des Heulens anspielen[970] und gut mit der Bedeutung des Namens צִיִּים zusam-

---

966 Vgl. *Riede*, 2002, 192. Fischer, 2005, 589: „Das (…) Wort könnte neben ‚Wüstentieren' (…) auch Dämonen andeuten.“

967 So *Fohrer*, ^{2}1966, 187, der אִי als „gespenstischer Inselbewohner“ oder „Stranddämon“ bezeichnet, vgl. auch *Wildberger*, 1982, 501. *Watts*, 1987, 6, übersetzt „phantoms“, ebenso *Miscall*, 1999, 83. *Staubli*, 1991, 262: „אִיִּים können als Schakale oder Dämonen verstanden werden.“

968 Vgl. arab. *ibn ʾāwā/banāt ʾāwā* „Schakal“ oder „Goldschakal“, vgl. *Wehr*, ^{5}1985, 57.

969 Vgl. *Duhm*, ^{5}1968, 116, der „Heuler“ übersetzt. *Zapff*, 1995, 197, schreibt „Wüstenhund“.

970 „Stimmen von Tieren aber können auch Schrecken erregen und dazu beitragen, hinter ihnen dämonische Mächte zu vermuten, gerade wenn es sich um Tiere handelt, die in lebensfeindlicher Umgebung vorkommen, so z.B. beim Schakal (*אִי)“, *Riede*, 2002, 188. Eine ähnliche Assoziation hat vermutlich zur Übersetzung der Vg in Jes 13,22 als *ulula* („Käuzchen“) geführt, vgl. auch *Fischer*, 2002, 90 (Anm. 397). In Jes 34,14 übersetzt Vg (*onocentauris*) ebenso wie die LXX an beiden Stellen ὀνοκένταυροι („Affen“), vgl. *Erlandsson*, 1970, 27; *Watts*, 1985, 194. *Janowski*, 1993b, 160: „Die alten Versionen (LXX ὀνοκένταυροι, Vulg *sirenes*, *onocentauri*, *fauni* [vgl. HALAT 37: *אִי]) denken an

menpassen: Beide Begriffe würden dann keine zoologische Zuordnung bezeichnen.[971] Während der Name der צִיִּים ihr Vorkommen erklärt („die zur Trockenlandschaft Gehörigen"[972], im Folgenden daher als „Wüstlinge" übersetzt), ist die Bezeichnung der אִיִּים eher onomatopoetischer Natur und bezeichnet heulende Wesen (im Folgenden daher als „Heuler" übersetzt).[973]

5.1.2.1 Biblischer Befund

Sowohl die צִיִּים als auch die אִיִּים treten nur im Plural auf. Die אִיִּים finden sich an drei Stellen: Jes 13,22, Jes 34,14 und Jer 50,39. Dabei stehen sie in Jes 34,14 und Jer 50,39 in direkter Parallele zu den צִיִּים. Für die צִיִּים sind insgesamt sechs Belegstellen zu verzeichnen. Neben den genannten Stellen ist das Lexem außerdem in Jes 23,13 sowie Ps 72,9 und 74,14 belegt.[974] Zunächst werden im Folgenden die Belegstellen dargestellt, in denen beide Begriffe gemeinsam auftreten, und im Anschluss daran die Stellen, die das Wort צִיִּים ohne seinen Parallelbegriff אִיִּים nennen.

---

eine schwanzlose Affenart und in übertragenem Sinne an unreine Dämonen." Aquila, Symmachus und Theodotion transkribieren das Wort mit ἰίμ, vgl. *Erlandsson*, 1970, 27. 4Q510 1,5 parr. 4Q511 10,1-2 sowie 11Q11 4 II,3-4 stellen den Begriff vielleicht (die Lesung für ציים ist unsicher) neben רוחות מלאכי חבל; רוחות ממזרים; שדים; לילית und אחים, vgl. *Alexander*, 1999, 333.335.

971 *Gray*, ²1928, 243, spricht von „Yelpers": „Whatever the name precisely means (…) appear in other descriptions of desolation" (Jes 23,13, 34,14; Jer 50,39). Die Unsicherheit der zoologischen Bestimmung spiegelt sich bereits in den Übersetzungen der LXX und Vg, die den Begriff sehr unterschiedlich wiedergeben: Jes 13,21 *bestiae* bzw. θηρία; Jes 34,14 *daemonia* bzw. δαιμόνια; Jer 50,39 ἰνδάλματα (Trugbilder) bzw. *dracones*. *Staubli*, 1991, 262, beschreibt sie als „dämonenartige Wesen", „eigentlich Spukgeister einer wüstenhaften Gegend", *Janowski*, 1993b, 162, als „Sammelbezeichnung für dämonische Wesen in der Wüste". *Kaiser*, 1973, 279, übersetzt: „Sondern Teufel werden dort lagern und Uhus ihre Häuser füllen. Strauße werden dort hausen und Haarige dort tanzen."

972 Vgl. *Riede*, 2000, 288. *Watts*, 1987, 6 (Anm. 14a) übersetzt „desert demons".

973 Eine Bestimmung als Caniden würde durch die Ableitung aus ägypt. *jw* oder *jwjw* gestützt werden. So übersetzt *Riede*, 2002, 188, den Terminus mit „Schakal", *tannîm* dagegen mit „Wildhund", vgl. auch *ders.*, 2001b, 460: Der Name des Tieres „spielt auf das Heulen einer Windhundart an". DDD² 459, führt die אִיִּים unter dem Artikel „Jackals" auf, vgl. auch GB 28: „I אִי* Schakal"; vgl. *Janowski*, 1993b, 160; HALAT 37: „trad. Schakal". Wenn die lautliche Assoziation zu אִי in die richtige Richtung weisen sollte, ließe sich vielleicht am ehesten auf Hyänen schließen, so unter Vorbehalt *Janowski/Neumann-Gorsolke*, 1993, 281, wobei *Janowski,* 1993b, 160, zu bedenken gibt, dass es für „Hyäne" einen eigenen Terminus gebe, nämlich צָבוּעַ. Dieser ist allerdings nur einmal in Jer 12,9 belegt. Die Parallelstellung zu תַּנִּים in Jes 13,22 kann nicht herangezogen werden, da gerade Jes 13 die klassischen Paare aufsprengt und an den anderen beiden in Frage kommen Belegstellen die אִיִּים zu den צִיִּים parallel stehen.

974 In Dan 11,30 ist wohl statt צִיִּים eher צִים („Schiffe") zu lesen, wie aus dem Kontext deutlich hervorgeht.

5.1.2.1.1 צִיִּים und אִיִּים als Trümmerbewohner

Nur in **Jes 13,22** werden die אִיִּים mit dem Zusatz עָנָה verbunden:

וְרָבְצוּ־שָׁם צִיִּים	[21a]Sondern es werden dort lagern Wüstlinge
וּמָלְאוּ בָתֵּיהֶם אֹחִים	[b]und es werden füllen ihre Häuser Klagende.
וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה	[c]Und es werden dort liegen Strauße
וּשְׂעִירִים יְרַקְּדוּ־שָׁם׃	[d]und Böcke werden dort umher springen.
וְעָנָה אִיִּים בְּאַלְמְנוֹתָיו	[22a]Und Heuler werden antworten in ihren Palästen
וְתַנִּים בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג	[b]und Schakale in Schlössern der Lust.

Für die Übersetzung von וְעָנָה werden verschiedene Vorschläge gemacht: Meist wird entweder eine grammatikalische Verschreibung (sg. statt pl.) von ענה I „antworten“ vermutet[975], eine Wurzel ענה IV mit der Bedeutung „singen“ angenommen[976] oder auch ein vom Substantiv מעון abgeleitetes Verb עון III „wohnen“, das sich allerdings alttestamentlich nicht sicher belegen lässt.[977] Eine weitere Möglichkeit könnte eine Verschreibung für אנה „klagen“ darstellen, die unter dem Einfluss von v22b (עֹנֶג) statt א den Konsonanten ע verwendet. Nach GK §145o kann allerdings ein Prädikat in mask.sg. von einem Pluralsubjekt gefolgt werden, das das Prädikat näher bestimmt. Dann wäre ein Eingriff in den Konsonantenbestand unnötig und die Übersetzung mit ענה I oder IV möglich.[978] Daher wird hier für ענה die Übersetzung „antworten“ gewählt. Der Ausdruck עָנָה aus Jes 13,22 korrespondiert zudem mit וְשָׂעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא („und [der] Bock ruft seinen Freund“) aus Jes 34,14b, so dass in beiden Texten die unheimlichen Laute der nacheinander rufenden Wesen beschrieben werden. Vielleicht soll durch den Zusatz עָנָה in v22a lautmalerisch mit den Straußen (בְּנוֹת יַעֲנָה) gespielt werden, die am Ende von 21c genannt sind, sowie mit den „Lustschlössern“ (הֵיכְלֵי עֹנֶג) am Schluss von v22b. Es sind keine menschlichen Gesänge mehr zu hören, sondern nur noch das unheimliche Heulen und Klagen der Trümmerbewohner.

Geradezu „klassisch“ entsprechen sich **Jes 34,13f.** und Jer 50,39, die die Begriffe Heuler (אִיִּים) und Wüstlinge (צִיִּים) parallelisieren:

וְהָיְתָה נְוֵה תַנִּים	[13c]Und es wird werden zum Weideland für Schakale,
חָצִיר לִבְנוֹת יַעֲנָה׃	ein Grasplatz für Strauße.
וּפָגְשׁוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	[14a]Und Wüstlinge treffen auf Heuler,
וְשָׂעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא	[b]und (der) Bock ruft seinen Freund.
אַךְ־שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית	[c]Ach, dort rastet Lilit
וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ׃	und sucht sich einen Ruheplatz.

---

975 So schon *Duhm*, [5]1968, 116.

976 Vgl. GB 604f.; *Stendebach*, 1989, 233-247.234.

977 Vgl. *Zapff*, 1995, 198.

978 Vgl. *Zapff*, 1995, 198.

Jes 34,13f. zählt als Bewohner der Trümmer weit ausführlicher als **Jer 50,39** zunächst Schakal (תַּנִּים) und Strauß (בְּנוֹת יַעֲנָה) auf und nennt dann אִיִּים, צִיִּים, Bock (שָׂעִיר) und Lilit.

לָכֵן יֵשְׁבוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	Darum werden Wüstlinge mit Heulern darin wohnen,
וְיָשְׁבוּ בָהּ בְּנוֹת יַעֲנָה	und es werden sich niederlassen in ihr Strauße.
וְלֹא־תֵשֵׁב עוֹד לָנֶצַח	Und nicht wird es mehr bewohnt werden auf immer
וְלֹא תִשְׁכּוֹן עַד־דּוֹר וָדוֹר׃	und es wird keine Wohnstätte sein von Generation zu Generation.

Nach Jer 50,39 lassen sich im zerstörten Babylon צִיִּים und אִיִּים[979] sowie Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה) nieder. Dass die Schakale (תַּנִּים) hier fehlen, könnte damit zusammenhängen, dass trotz der relativ dürftigen Bildauswahl mit der Wortwahl alles Nötige gesagt wird: Heulende Wesen werden ebenso wie Wüstenwesen Babylon bevölkern, und auch der Strauß, der sowohl durch sein klagendes Rufen, als auch Rücksichtslosigkeit und Aufenthalt in der Wüste konnotiert ist, wird dort sein. Gerade deshalb kann Jer 50,39 vielleicht auf die תַּנִּים verzichten, sie klingen ohnehin mit.

5.1.2.1.2 צִיִּים als Wüstenbewohner

Ohne den Begriff אִיִּים wird das Wort צִיִּים in **Jes 23,13** sowie Ps 72,9 und 74,14 verwendet.

זֶה הָעָם	Siehe, das Land der Chaldäer
לֹא הָיָה הֵן אֶרֶץ כַּשְׂדִּים	– dieses Volk existiert nicht mehr!
אַשּׁוּר יְסָדָהּ לְצִיִּים	Assur hat es zugewiesen[980] den Wüstlingen.
הֵקִימוּ בַחִינָיו עֹרְרוּ	Seine Belagerungstürme[981] sind bloßgelegt,
אַרְמְנוֹתֶיהָ שָׂמָהּ לְמַפֵּלָה׃	seine Festungen[982] – sie sind gemacht zu Ruinen.

Zwar stehen die צִיִּים auch hier im Kontext von Vernichtungsschilderungen, jedoch wird hier das Lexem ohne Parallelbegriffe und statt als Subjekt zu einem aktiven Verb als indirektes Objekt genannt. Aufgrund der Differenz zu den oben genannten Stellen legt sich daher für die Übersetzung dieser Stelle statt צִיִּים II die Bedeutung צִי I „Schiff“ (vgl. Num 24,24; Jes 33,21; Ez 30,9; Dan 11,30) nah. Möglicherweise ist aber in der Wortwahl die Assoziation mit der – auch hier im Hintergrund stehenden – Verwüstung einer Stadt bzw. eines Landes beabsichtigt, so dass zumindest eine Doppeldeutigkeit im Vers enthalten wäre: „Denn Assur hat es bestimmt für Wüstlinge“[983]

---

[979] Die LXX (Jer 27,39) übersetzt *אִי III νῆσος („Insel“).

[980] Zu dieser Übersetzung vgl. *Wildberger*, 1978, 878f.; HALAT 398.

[981] Lies בחוּנָיו; statt בַּחִינָיו.

[982] Vgl. Jes 13,22; Jes 34,13.

[983] Vgl. die Übersetzung der LXX (ἠρήμωται ἀπὸ τῶν ᾿Ασσυρίων), die die Verwüstung anklingen läßt, in deren Kontext die צִיִּים in Jes 13,21f.; 34,14f. und Jer 50,39 auftreten. Vg hingegen verändert den Text in ganz anderem Sinne: *Assur fundavit eam in captivitatem transduxerunt.*

– d.h. entweder für ein Wüstenvolk oder wüste Menschen, die das zerstörte Land in Besitz nehmen.

Ps 72,9 bietet eine ähnliche Schwierigkeit:

וְיֵרְדְּ מִיָּם עַד־יָם	[8]Und er möge herrschen von Meer zu Meer
וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ׃	und vom Strom bis an die Enden der Erde.
לְפָנָיו יִכְרְעוּ צִיִּים	[9]Vor ihm sollen sich beugen die Wüstlinge,
וְאֹיְבָיו עָפָר יְלַחֵכוּ׃	und seine Feinde sollen den Staub lecken.
מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאִיִּים מִנְחָה יָשִׁיבוּ	[10]Die Könige von Tarsis und den Inseln sollen Geschenke bringen,
מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא אֶשְׁכָּר יַקְרִיבוּ׃	die Könige von Scheba und Saba sollen Tribute entrichten.
וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָל־מְלָכִים	[11]Und es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige,
כָּל־גּוֹיִם יַעַבְדוּהוּ׃	alle Völker sollen ihm dienen.

Ps 72,8-11 listet (fremdländische) Machthaber auf, die sich dem König beugen müssen. Der Psalm nennt Könige und Völker, d.h. menschliche Gegner. Dass in diesem Kontext auch numinose Wesen genannt werden sollten, erscheint eher unwahrscheinlich. Da das in v9b gebrauchte אֹיֵב recht häufig neben צָרִים vorkommt (vgl. Ps 27,2; Ps 74,10; Ps 89,43; Ps 81,15; Ps 31,9f.; Esth 7,6; Klgl 4,12; 2Chr 21,12) und im weiteren Kontext von menschlichen Einwohnern und Feinden gesprochen wird, wird erwogen, צָרִים bzw. צָרָיו („seine Gegner") statt צִיִּים zu lesen.[984] Die Konjektur ist allerdings unnötig, wenn man die צִיִּים als menschliche „Wüstlinge", d.h. als Wüstenbewohner, versteht, so dass hier der Herrschaftsbereich des Königs von den Enden der Erde bzw. vom Meer – und den Inseln (אִיִּים) – bis in die Wüste gezogen würde.[985] Das wird in v10 weiter ausgeführt: Die Völker des Meeres kommen ebenso wie die Menschen der Wüstenstaaten, um zu huldigen, so dass v11 zusammenfassen kann: Alle Könige werden sich niederwerfen und alle Völker dem König dienen. Damit bliebe der Bezug zur Wüste erhalten, auch wenn hier die צִיִּים zu unterscheiden sind von denen, die in Jes 13,21; 34,14 und Jer 50,39 beschrieben werden.

Ps 74,14 spricht vom עָם לְצִיִּים, denen Jahwe das zerschlagene Haupt des Leviathans zum Fraß vorwirft:

אַתָּה רִצַּצְתָּ רָאשֵׁי לִוְיָתָן	Du hast zerschlagen die Köpfe des Leviathans,
תִּתְּנֶנּוּ מַאֲכָל לְעָם לְצִיִּים׃	gabst ihn zur Speise einem Volk, Wüstlingen.
אַתָּה בָקַעְתָּ מַעְיָן וָנָחַל	Du hast gespalten Quelle und Bach,
אַתָּה הוֹבַשְׁתָּ נַהֲרוֹת אֵיתָן׃	du hast austrocknen lassen Wasser führende Ströme.

---

984 Vgl. z.B. *Tate*, 1990, 221; *Kraus*, [7]2003, 656; auch die Übersetzungen der LXX (Αἰθίοπες) und der Vg (*Aethiopes*) (vgl. Ps 74,14). Die Peschitta übersetzt *gzrtʾ*, was eigentlich der Übersetzung von אִיִּים entspricht.

985 *Zenger/Hossfeld*, [2]2000, 306 (Anm. 9): „Die vielfach wegen V 9b (‚seine Feinde') vorgeschlagene Textkonjektur in צָרָיו ‚seine Gegner' ist unnötig."

Da der Leviathan allgemein als Chaostier des Meeres angesehen wird und der Kontext des Verses mit Metaphern des Wassers arbeitet, wird für Ps 74,14 statt לְעָם לְצִיִּים die Lesung לְעַמְלְצֵי יָם („den Raubfischen des Meeres“) vorgeschlagen.[986] Dagegen wenden *Zenger/Hossfeld* ein, dass Wüste und Chaoswasser als Bilder der Bedrohung „austauschbar“ seien (vgl. Ez 26,19f.: Durch das Chaoswasser wird Tyros verwüstet [חרב]) und der Leviathan „hier offensichtlich als chaotischer Wüstendrache vorgestellt“ würde.[987] Damit wäre nun Ps 74 der einzige biblische Text, der den Leviathan als Wüstentier bezeichnet, denn eindeutig wird das Wesen nur mit Wasser in Verbindung gebracht (vgl. Ps 104,26; evtl. Jes 27,1). Hingegen könnte v15 gerade die Lesung לְצִיִּים stützen, denn dort wird vom Zerspalten wasserführender Flüsse gesprochen, die daraufhin austrocknen, so dass das Bild des Wassers dem der Trockenheit entgegengesetzt wird. So wird mit dem Aussetzen eines Wasserwesens wie des Leviathans in der Trockenheit der Wüste sowie sein Gefressenwerden durch Wüstenwesen (vgl. Ps 63,11)[988] die Machtenthebung und Tötung des Leviathans umso drastischer beschrieben. Möglicherweise hat hier auch 4Esra 6,49-52 seinen Ursprung: Der Leviathan, im Gegensatz zu dem männlichen in den Bergen lebenden Behemot ein weibliches Wasserwesen, soll am Ende der Zeit wilden Tieren als Nahrung dienen (s. Anm. 913).[989]

5.1.2.2 Zusammenfassung

Das Paar צִיִּים und אִיִּים gehört in Jes 13,21f.; 34,14 und Jer 50,39 zur Schilderung verwüsteter Orte. In allen drei Texten wird eine sehr ähnliche Szenerie geschildert, nämlich die Verwüstung einer Stadt. Beide Wesen verkörpern jeweils zwei unheimliche Aspekte: Die צִיִּים repräsentieren Verwüstung, die אִיִּים das Heulen und Klagen. Dabei verwenden die Texte Lexeme, die einerseits im Kontext von Trümmerbeschreibungen ihre Bedeutung erhalten. Eine genaue zoologische Identifizierung der Begriffe scheint den Texten entgegenzustehen. Andererseits scheinen die צִיִּים, wenn sie allein verwendet werden, eher menschliche „Wüstlinge“ bzw. Wüstenbewohner zu bezeichnen. Sie stehen ebenfalls im Kontext von Vernichtung. Die Lexeme צִיִּים und אִיִּים als Dämonen zu verstehen, würde daher m.E. den Texten geradezu widersprechen. Eine genauere Beschreibung der Wesen – wie es eine Be-

---

[986] Vgl. *Zenger/Hossfeld*, ^{2}2001, 358; *Riede*, 2002, 176: Der Tiername „עַמְלָץ (< *ʿamlāṣ*) ‚Hai', der ursprünglich in Psalm 74,14 gestanden haben könnte“, ist „von מלץ ‚gleiten', vgl. arab. *malīṣ* ‚glatt, schlüpfrig sein' abzuleiten“. Allerdings stellt sich die Frage, woher man in Palästina Haie kannte.

[987] *Zenger/Hossfeld*, ^{2}2000, 358 (Anm. 14).

[988] Vg und LXX übersetzen wiederum „Äthiopier“.

[989] Die Schreckensvorstellung, wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen zu werden, findet sich auch an anderen Stellen, so z.B. in 1Sam 17,44.46; Ps 79,2; Jer 7,33; 16,4; 19,7; 34,20; Ez 29,5; 33,27; 39,4; 2Makk 9,15.

schwörung voraussetzen würde, damit die zu vertreibenden böse Wirkmächte genau identifiziert werden können – wird in Jes 13,21f.; 34,14 und Jer 50,39 gerade vermieden. Dem wird in der Übersetzung durch die Wahl der Worte „Wüstlinge“ (צִיִּים) und „Heuler“ (אִיִּים) Rechnung getragen.

5.1.3 אֹחִים

Der Terminus אֹחִים findet sich nur in Jes 13,21.[990] Der Name אֹחִים ist vermutlich als „Schallwort“[991] aufzufassen, das mit der Interjektion אָח (vgl. Ez 6,11) zusammenhängt[992], so dass es sich hier um ein Wesen handeln würde, das klagende Laute von sich gibt. Eine genauere zoologische Bestimmung lässt sich kaum begründen. Gemeinsam mit Schakalen (תַּנִּים), Wüstlingen (צִיִּים), Böcken (שְׂעִירִים), Heulern (אִיִּים) und Straußen (בְּנוֹת יַעֲנָה) lassen sich die אֹחִים nach **Jes 13,21f.** im zerstörten Babylon häuslich nieder:

וְרָבְצוּ־שָׁם צִיִּים	[21a]Sondern es werden dort lagern Wüstlinge
וּמָלְאוּ בָתֵּיהֶם אֹחִים	[b]und es werden füllen ihre Häuser Klagende.
וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה	[c]Und es werden dort liegen Strauße
וּשְׂעִירִים יְרַקְּדוּ־שָׁם׃	[d]und Böcke werden dort umher springen.
וְעָנָה אִיִּים בְּאַלְמְנוֹתָיו	[22a]Und Heuler werden antworten in ihren Palästen
וְתַנִּים בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג	[b]und Schakale in Schlössern der Lust.

Aufgrund der Tatsache, dass es sich bei dem Lexem um ein Hapaxlegomenon handelt, variieren die Übersetzungsvorschläge zwischen „Schakal“[993], „Eule“[994] und „Dämon“.[995] Möglicherweise ist aber gerade die Allgemeinheit

---

[990] Die alten Versionen übersetzen sehr unterschiedlich: LXX übersetzt den Terminus mit ἦχος („Schall, Geräusch“), was Theodotion in Übereinstimmung mit dem hebr. Text in ἤχων korrigiert. Das Targum hat אוהין, Symmachus übernimmt ὠίμ, vgl. *Erlandsson*, 1970, 27. Vg hingegen betont mehr den unheimlichen, gefährlichen Kontext mit der Übersetzung *draco*. In Qumran (4Q510 1,5 parr. 4Q511 10,1-2 sowie 11Q11 4 II,3-4) steht der Begriff in einer Reihe mit רוחות מלאכי חבל; רוחות ממזרים; שדים; לילית und ציים (?), vgl. *Alexander*, 1999, 333.335.

[991] Vgl. HALAT 29: „heulende Wüstenwesen“, „Adlereule (…) in d. Felsen d. Wüste Negeb lebend, nach ihrem Ruf benannt“; *Driver*, 1955b, 134 (Anm. 9): „lachende Hyäne“.

[992] Vgl. *Riede*, 2002, 199, ähnlich auch *Erlandsson*, 1970, 26: „The word is either an infinitive or a verbal noun of אחח ‚grown, howl‘ (cf. the onomatopoetic אח ‚ah!‘).“

[993] Vgl. *Watts*, 1985, 194. Dagegen wendet sich *Gray*, ^{2}1928, 243, da der Schakal wohl in v22 gemeint sei, und übersetzt „Shriekers“, stellt aber fest, dass die genaue Bedeutung unsicher sei.

[994] *Riede*, 2003b, 328: „Möglicherweise die Adler-E.[ule] (*Bubo bubo Aharonii*) oder Bezeichung eines Dämons.“ Ähnlich *Beuken*, 2000, 300, der אֹחִים als Alternativbegriff zu יַנְשׁוֹף (Jes 34,11) auffasst. Wenn es sich um eine Eule handeln würde, wäre in Jes 34 durch die Eule besonders die nächtliche unheimliche Aktivität hervorgehoben. Zudem gilt die Eule als einsamer Vogel, *Fischer*, 2002, 89f. (Anm. 395). Dann würden in 21a.d mit צִיִּים und שְׂעִירִים unheimliche Wüstenbewohner beschrieben sein, die eher den Charakter von Säugetieren hätten, in v21b.c dagegen zwei Vögel, nämlich Strauß und Eule. So wäre die ausführliche Aufzählung der Vogel-(Eulen-)Arten aus Jes 34 mit einem Wort zusammengefasst.

des Wortes intendiert und wird der unheimlichen Szene am besten gerecht: Die syntaktisch herausgehobene Stellung von v21ab sowie die Unklarheit in der Bestimmung der hier genannten Termini צִיִּים und אֹחִים[996] könnte darauf hinweisen, dass es sich bei den beiden Benennungen nicht so sehr um konkrete Namen bestimmter Wesen, sondern eher um Sammelbegriffe für die nachfolgend genannten Tiere handelt[997], die sich jeweils dort aufhalten, wo es auch von den צִיִּים (רָבְצוּ) und אֹחִים (בָּתֵּיהֶם) gesagt wird. Die in der Trockenheit der Wüste lebenden Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה) und Böcke (שְׂעִירִים) machen das Gelände unsicher, während die אִיִּים und תַּנִּים, die wegen der von ihnen ausgestoßenen Laute (ענה) als besonders unheimlich gelten, sich innerhalb der Ruinen der Gebäude aufhalten (בְּאַלְמְנוֹתָיו (s. Anm. 1195) bzw. בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג). Der Begriff אֹחִים würde dann die heulenden Wesen der Wüste wie in einer Überschrift zusammenfassen. Gerade die Unbestimmtheit der Bezeichnung unterstreicht das Unheimliche der Szene. Dass Jes 34 die אֹחִים nicht aufnimmt, könnte ebenfalls ein Hinweis darauf sein, dass es sich um einen Kunstbegriff handelt, der Jes 34 unverständlich war bzw. insofern unnötig erschien, als dass dort heulende Tiere in Form von verschiedenen Vögeln bereits in v11 genannt werden.

5.1.4 Zusammenfassung

Über die in Jes 13,20-22 und 34,13f. genannten Tiere erhalten die ohnehin schon von Zerstörung geprägten Ruinen sowie Wüste und Sumpf eine Steigerung ihres negativen und lebensbedrohlichen Charakters: Diese Orte werden durch die Tiere, die sich als „typische Exponenten einer gegenmenschlichen, menschenbedrohenden Welt“[998] erweisen, zu „Bereichen der Antiordnung“[999] (vgl. Dtn 32,10). Die in Jes 13,21f. und 34,13f. genannten Tiere lassen sich im naturwissenschaftlich zoologischen Sinn nicht eindeutig bestimmen. Das hat wohl zwei Gründe: Erstens entziehen sich die biblisch-hebräischen Tiernamen dem exakten System gegenwärtiger Naturwissenschaft. Sie wollen kein solches System bilden bzw. ist ein solches nicht mehr zu erschließen.[1000] Zweitens ist eine exakte zoologische Bestimmung für die hier zu untersuchenden Texte gar nicht nötig. Viel wichtiger erscheint

---

[995] *Görg*, 1992, 16-17, schlägt vor, den Begriff als hebraisiertes ägyptisches Fremdwort zu interpretieren, das mit ägyptisch *3ḫw* „Zaubermacht“ zusammenhängt. Ein Nomen mit der Bedeutung „Dämon“, das von der gleichen Wurzel (*3ḫ* „verklärt sein/werden“) abstamme, sei im Koptischen belegt. Die אֹחִים seien parallel zu den צִיִּים dann als Dämonen, nicht als Tiere zu interpretieren.

[996] Aufgrund dieser Parallelität vermutet *Görg* auch hinter diesen beiden Bezeichnungen dämonische Wesen (s. 5.1.3).

[997] Vgl. auch *Zapff*, 1995, 193.

[998] *Riede*, 2003a, 292; vgl. auch *Janowski/Neumann-Gorsolke*, 1993, 217: „Dämonische(), dem Menschen und seiner Lebenswelt feindlich gesonnene() Mächte().“

[999] *Riede*, 2003a, 294.

[1000] Vgl. *Müller*, 1991, 185-205.

die *Funktion* der genannten Wesen und Tiere: Sie bevölkern die Wüste oder Ruinen, heulen und halten Menschen davon ab, in den verwüsteten Orten wieder Fuß zu fassen. Die Peripherie der menschlichen Zivilisation ist ihr Lebensraum. Die Uneindeutigkeit ist von den Texten beabsichtigt, um die Gegenwelt in den Vordergrund zu rücken: Wenn die Wesen und Tiere nicht eindeutig zu identifizieren sind, werden sie noch unheimlicher und weniger fassbar. Die genannten Wesen sind Metaphern. Sie bilden eine Wirklichkeit ab, die zwar in der Realität Anhaltspunkte hat, aber immer als Vision bestimmbar bleibt. Es geht den Texten nicht um die Darstellung von Dämonen, die zu beschwören wären, sondern um die eindrückliche Schilderung dessen, was aus der Abwendung von Jahwe entsteht bzw. wie die Peripherie durch die Zuwendung von Gott zum Lebensraum umgekehrt werden kann. Gerade so wird einerseits den unheimlichen Szenen eine eigene, von Jahwes Wirken unabhängige Realität abgesprochen und erfahren andererseits die Bilder eine besondere Eindrücklichkeit.

5.2 Lilit als Repräsentantin der gegenmenschlichen Welt

Eine berühmte Repräsentantin der menschlichen Antigesellschaft ist die in Jes 34,14 genannte לִילִית. Trotz der Tatsache, dass das Lexem in der Hebräischen Bibel an nur einer Stelle genannt wird, weist die Gestalt der Lilit eine enorme Wirkungsgeschichte auf. Dabei wird hauptsächlich ihr sexuell-gefährdender Aspekt betont. Im syrischen Raum verschmilzt Lilit mit Lamaštu (s. 5.2.1.1) und findet so weite Verbreitung insbesondere in mandäischen Zaubertexten.[1001] Hier wird Lilit ebenso wie Astarte eng mit Ištar verbunden[1002] und tritt in vielfältiger Erscheinung, Benennung und Funktion auf. Zwar wird zwischen männlichen und weiblichen Lilitgestalten unterschieden, jedoch ist ihre Benennung nicht immer eindeutig. Lilit verkörpert als *Succubus* insbesondere sexuelle Gefahr bzw. gefährdet Frauen während Schwangerschaft und Geburt ebenso wie die Kinder. Ein aramäischer Text aus dem 6. Jh.n.Chr. erzählt davon, dass Elia ein Neugeborenes davor geschützt habe, dass Lilit es fressen konnte.[1003] Lilit gehört zur Unterwelt und muss durch apotropäische Praktiken, die sie in die gegenzivilisatorische Welt

---

[1001] Zu Beschwörungen gegen Lilit auf Zauberschalen vgl. *Naveh/Shaked*, 1985, 124-132 (Bowl 1,3.6.11); 158-163 (Bowl 5,6); 172-175 (Bowl 8,1); 199-215 (Bowl 13,(1).22; *dies.,* 1993, 113f. (Bowl 14,3); 115-117 (Bowl 15,6); 124f. (Bowl 19,4); 118-120 (Bowl 16,3.6.7); 126f. (Bowl 20,5,9); 139-142 (Bowl 26,9); *Isbell*, 1975; *Segal*, 2000; *Fauth*, 1986, 66-94; *Montgomery*, 1913, bes. §12-13.

[1002] *Fauth*, 1986, 94, vgl. ebd. auch zum Folgenden.

[1003] Vgl. *Montgomery*, 1913, Text 42.

vertreiben, abgewehrt werden.[1004] In den mandäischen Zaubertexten ist Lilit also mit der Wüste und der Unterwelt verbunden.[1005]
Auch im frühen und mittelalterlichen Judentum tritt Lilit eine wirkungsgeschichtliche Karriere an.[1006] Im Talmud wird davon berichtet, dass Lilit Adams erste Frau war (b*Er* 18b). Lilit ist eine geflügelte Dämonin mit langen Haaren (b*Er* 100b; b*Nid* 24b), die nachts vor der Tür lauert und allein schlafende Männer aufsucht, um sie zu verführen (b*Pes* 12b; b*Shab* 151b). Der Lilit-Sohn Homin ist vielleicht mit dem persischen Ahriman – dem bösen Gegenspieler des guten Gottes Ahura Mazda – zu identifizieren (vgl. b*BB* 73a).[1007] Unterschiedliche Manifestationen der Lilit (Piznai-Lilit, Amrit-Lilit und Guprit-Lilit) sind die Mütter zahlreicher Dämonen. Wenn sie keine anderen Kinder findet, frisst sie auch ihre eigenen Kinder auf.[1008] Das Targum zu Ps 91 identifiziert Lilit mit dem dort genannten „Schrecken der Nacht".[1009] An den aaronitischen Segen schließt das Targum Pseudo-Jonathan zu Numeri an: „Möge der Herr dich segnen in allen deinen Taten und dich schützen vor (den Dämonen) der Nacht (aram. ליליי) und vor Dämonen, die dich in Angst versetzen, und vor Mittagsdämonen und Morgendämonen und vor Zerstörern und Nachtdämonen."[1010]
In der Kabbala erfährt die Gestalt der Lilit – als Gegenstück zur Schechina, der weiblichen Gottesherrlichkeit, die der Welt einwohnt[1011] – eine ausführliche legendenhafte Ausgestaltung: Lilit weigert sich, sich Adam (sexuell) unterzuordnen, flieht ans Rote Meer und nimmt es auf sich, dass für ihre Trennung von Adam täglich hundert ihrer Kinder – Dämonen – sterben. Sie gilt als Mischwesen aus Frau und Schlange[1012], ist eine der Frauen aus 1Kön 3,16-28 oder die Königin von Saba, deren dämonisches Wesen Salomo an ihren Hufen erkennt. Außerdem wird zwischen einer älteren Lilit, der Frau des Samael, und einer jüngeren Lilit, der Frau des Ašmedai, unterschieden.[1013]
Lilits Wirkungsgeschichte reicht bis in deutsche Märchen und Legenden hinein: Sie ist die Großmutter des Teufels und Erzmutter der Hexerei und

---

1004 Vgl. AlT 190 17,2-5 „Ich, *Komeš bat Maḥlaphta*, habe vertrieben, abgedrängt, weggeschickt dich, Lilit, Lilit der Einöde, Hexe und Raffer" (Übersetzung *Fauth*, 1986, 90).
1005 Vgl. *Fauth*, 1986, 77.91.94.
1006 Vgl. z.B. *Zingsem*, 2000; *Hurwitz*, ³1993; *Wildberger*, 1982, 1347-1349. Eine umfassende Untersuchung zur *ʾUmm al-Layl* im arabischen Raum hat *Pielow*, 1998, vorgelegt.
1007 Vgl. *Fauth*, 1986, 76.
1008 Vgl. *Scholem*, 1971, 245-249.
1009 Vgl. *de Fraine*, 1959, 375.
1010 Vgl. *Clarke*, 1995, 205.
1011 Vgl. *Scholem*, 1971, 245-249.
1012 Vgl. *Fauth*, 1986, 92 – damit zeigt sich auch hier eine Verschmelzung mit den Vorstellungen über Lamaštu.
1013 Vgl. *Fauth*, 1986, 76.

Hexen[1014] und spielt noch in der Schilderung der Walpurgisnacht in Goethes Faust (I 4119-4123) eine Rolle. In der Gegenwart wird sie insbesondere in der (jüdisch-)feministischen Literatur als Urbild der emanzipierten Frau rezipiert, die sich – im Gegensatz zu Eva – Adam nicht unterordnet.[1015]

5.2.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Die Volksetymologie will hebr. לִילִית aus לַיְלָה („Nacht") herleiten (b*Pes* 112b; b*Er* 18b), zumal Lilit in den rabbinischen Texten meist nachts auftritt. Demgegenüber wird jedoch die Ableitung aus dem Sumerischen der tatsächlichen Etymologie eher gerecht: Aus sumerisch l i l wurde akkadisch *lilītu*, die etymologische Wurzel für hebräisch לִילִית.[1016] Die genaue Bedeutung des sumerischen Wortes l i l ist allerdings nicht unumstritten. Am wahrscheinlichsten ist das Wort mit „Windhauch" zu übersetzen.[1017]
Sichere Textbelege für Lilitu bzw. Ardat-Lili finden sich bisher nur in Mesopotamien, die Belege für Ugarit und Phönizien sind umstritten. Ob und inwiefern der Name Lilit in Jes 34,11 aus Mesopotamien herleiten lässt, ist im Folgenden zu fragen. Daher wird zunächst der religionsgeschichtliche Kontext der Lil-Geister dargestellt und anschließend die betreffende Stelle Jes 34,14 ausgelegt.

5.2.1.1 Mesopotamien

5.2.1.1.1 Texte

Die mesopotamische Lil-Familie besteht aus drei Gestalten, der Lilitu, der Ardat-Lili und dem männlichen Lilu. Alle drei sind Wesen, die Menschen – insbesondere Männer – durch Krankheit und Tod gefährden. Obwohl die drei einen ausgeprägt personalen Charakter haben, werden sie so gut wie nie mit dem Gottesdeterminativ geschrieben.[1018] Eine Ausnahme findet sich in der Gleichsetzung in CT 24,44 (Z.146) (^{d}d i m - m e - g i$_{6}^{gi}$ = *li-li-tu*), wobei hier das Gottesdeterminativ nur in der sumerischen Bezeichnung auftaucht, die eigentlich mit Lamaštu geglichen wird.[1019] Daher wird im Folgenden im

---

[1014] Vgl. *Hutter*, ^{2}1999b, 521.

[1015] Zur Gegenüberstellung von Lilit und Eva vgl. auch *Schüngel-Straumann*, 2004, 511-531.

[1016] Vgl. z.B. *Hutter*, ^{2}1999b, 520. Gegen eine Herleitung der biblischen Lilit aus akk. *lilītu* vgl. allerdings *Driver*, 1959, 55-57.

[1017] Vgl. *Farber*, 1987-1990, 23.

[1018] Vgl. *Farber*, 1987-1990, 23.

[1019] Vgl. AHw 553; CAD 9 190. Ob es einen Zusammenhang zwischen *lilû* und dem Götternamen ^{d}*lillu* (BÁḪAR) gibt, ist fraglich, aber eine Abgrenzung nicht sicher zu ziehen, vgl. *Farber*, 1987-1990, 23. Zur Bezeugung des Gottesnamens ^{d}*lillu*, vgl. *Krebernik*, 1987-1990, 19f.; CAD 9 190; *Dietrich/Loretz*, 1980, 403. Ein Gottesname ^{d}*lilum* findet sich einmal auch in Mari, vgl. *Röllig*, 1987-1990, 25. Eine andere Stelle spricht vom *eṭel lilî* „der keine Frau hat": k i - s i k i l - l í l - l á d a m - n u - t u k u - a /g u r u š - l í l - l á - d a m - n u - t u k u - a // *ar-da-at li-li*($^{!}$)*-i šá mu-tú la u-šu-u/eṭ-lu li-li-i šá áš-šá-tú la*

Zusammenhang mit der Lil-Trias von „Geistern" statt von „Göttern" gesprochen. Einige besonders für unseren Kontext interessante Textstellen sollen kurz dargestellt werden.
Der älteste bekannte Beleg für ki-sikil-líl-lá („reiner Ort des Windes") findet sich im sumerischen Epos „Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt" aus dem 3. Jt.v.Chr. Der sumerischer Name ki-sikil-líl-lá kennzeichnet sie als einen Windgeist (líl „Wind, Sturm"), der in dem Baum wohnt, den Gilgameš für Inanna fällen soll. Die ki-sikil-líl-lá wird beschrieben als „the shrieking maid, the joyful, the bright queen of heaven".[1020] Altbabylonisch sind bisher nur Stellen bekannt, an denen lediglich die zwei Geister lú-líl-lá und ki-sikil-líl-lá genannt werden. Als Dreiergruppe treten die Geister *lilû* (lú-líl-lá, líl-lá-en-na), *lilītu* (ki-sikil-líl-lá(-en-na), munus-líl-lá) und *(w)ardat lilî* (ki-sikil-líl-lá(-en-na), ki-sikil-UD.DA-kar-ra)[1021] erst in jüngeren sumerischen Beschwörungen auf, z.T. unter oder neben den „Bösen Sieben" (s. 3.1).
In akkadischen Texten wird die Trias der Lil-Geister als Beherrscher der Winde (*zī/āqīqu*[1022]) charakterisiert. Die *zī/āqīqu*-Geister der Lil-Familie wohnen in Ruinen und verkörpern damit als periphere Geister einen Aspekt der antizivilisatorischen Welt.[1023] Besonders herausgehoben erscheint die sexuelle Konnotation der weiblichen Lil-Geister, die Männer verführen und töten. Wie Lamaštu ist Lilitu unfruchtbar und bringt Neugeborene um, indem sie sie mit dem Gift ihrer Brüste säugt.[1024] Der männliche Lil-Geist

---

aḫ-zu: „Ardat-Lili, die keinen Mann hat, der Jüngling Lil, der keine Frau hat", vgl. *Borger*, 1969, 7 (Z.103f). Ob hier *lilû* gemeint ist oder ein weiterer Geist *eṭel lilî* als Pendant zu *ardat lilî*, ist unsicher. Falls der Beleg auf eine Vierheit hindeuten sollte, müsste für die Beschwörungen auch die die Reihe ‚tablette de l'*eṭlu*' betrachtet werden, „die in engem textlichem Zusammenhang mit den Beschwörungen gegen *ardat lilî* überliefert ist", *Farber*, 1987-1990, 23.

1020 Vgl. *van Buren*, 1936-1937, 356, der Verbindungen mit Ištar sieht; *West*, 1995, 126.

1021 Vgl. *Farber*, 1987-1990, 23. Die sumerische Schreibweise findet sich in vielfältigen Varianten.

1022 Der Begriff kann sowohl „Wind, Hauch" als auch „Geist" oder „Traumgott" bezeichnen, vgl. AHw 1530.

1023 Vgl. CAD 12 59.

1024 Vgl. z.B. *Foster*, 1993, 871. Eine enge Verbindung zwischen Lilit und Lamaštu ist schon in sumerischen Beschwörungen zu finden, vgl. *Geller*, 1985, Z.219-225: „When I would pass along the street, in my going in the thoroughfare, the evil Udug ([udu]g ḫul), evil Ala-demon (a-lá ḫul), evil ghost (⸢gidim⸣ ḫul), evil Galla (gal$_5$-lá h[ul) evil bailiff (maškim hu]l), Dimme (^{d}dìm-me), Dimme-lagab ({me} ^{d}⸢dìm⸣-lagab!), Lil (lú-lìl-lá), (female Lil) (rasur), and maiden Lil demons (⸢ki-sikil-lìl⸣-[lá] ud-da-⸢kar⸣-ra), the evil Namtar (^{d}nam-tar ḫul-gal), the bitter *asag*-disease ([á-sà]g-gig] – his serious illness being virulent – may not approach me." Hier werden die Lil-Geister in engem Zusammenhang mit Lamaštu genannt, vgl. auch RS 25.457 (s. 5.2.1.2). Zu einer anderen Beschwörung gegen den großen bösen Udug bemerkt *Geller*, 1985, Z.452-466, dass dieselbe Beschwörung

wird weit weniger bezeugt als seine weiblichen Genossinnen. Er ist ein ruheloser Geist der Steppe, ohne Lager, der (manchmal nachts) schwangere Frauen überfällt.[1025] In einer Beschwörung gegen Lamaštu (s. 2.2.1) scheint der männliche *lilû* als nachtaktives geflügeltes böses Wesen vorgestellt zu sein.[1026] Über seinen Charakter lässt sich ansonsten aufgrund der spärlichen Belege keine Aussage machen. Die drei Gestalten – bzw. die männlichen Lil-Geister – unterstehen Pazuzu, der das Epitheton l u g a l l ú - l í l - l á ḫ u l - l a - m e š (‚König der [männlichen] Lil, der bösen) trägt.[1027]
Alle drei Geister stehen also in engem Zusammenhang mit (sexueller) Gefährdung durch Tod und Krankheit. Ihre nächtliche Aktivität steht vermutlich auch hier im Zusammenhang mit einer Volksetymologie, die ihren Namen mit *līliātum* „Abend/Nacht" in Verbindung bringt. Die Lil-Geister überfallen unerwartet die Menschen an besonderen Lebensübergängen (Geburt, Zeugung)[1028] und wohnen in Ruinen, bewachen also sowohl biographische als auch räumliche Grenzen.

5.2.1.1.2 Ikonographie

Neben den Textbelegen gibt es eine sumerische Göttinnendarstellung auf dem sog. Burney-Relief (**Abb. 64**), die häufig mit *lilītu* identifiziert wird: Auf dem Relief ist eine nackte schöne junge Frau dargestellt, die eine vierfache Hörnerkrone trägt. Statt Füßen hat sie Vogelkrallen und -flügel. Die Frau hält Ring und Stab als Herrschaftssymbole in den Händen, steht auf zwei friedlich daliegenden Löwen und wird flankiert von zwei Eulen.[1029] Sie trägt außerdem einen Schmuck, der vielleicht als *irimmu*-Schmuck interpretiert werden kann.[1030] Farbreste weisen darauf hin, dass die Göttin ursprünglich einen roten Körper hatte. Die Flügel wie die Mähnen der Löwen waren schwarz, die Flügel der Eulen abwechselnd rot und schwarz.[1031] Der Hinter-

---

auch gegen den *lilītu*-Dämon (k a - i n i m - m a k i - s i k i l - l í l - l á - k a m) ausgesprochen werden konnte, wobei allerdings die im Incipit genannte k i - s i k i l das Opfer der k i - s i k i l - l í l - l á darstellt, vgl. ebd. 111.

[1025] Vgl. *Farber*, 1987-1990, 23; *Hutter*, ^{2}1999b, 520f.

[1026] Vgl. zu Umschrift und Übersetzung *Wilson*, 1994, 72-74.

[1027] Vgl. *Ebeling*, 1938, 111; *Farber*, 1987-1990, 23.

[1028] Damit erinnert er in seiner Funktion an Ašmodai, vgl. *van der Toorn*, 2003, 71 (s. 6.2).

[1029] Erstedition in *Opitz*, 1936-37, 350-353, der die Echtheit des Reliefs bezweifelt, dagegen *Frankfort*, 1937-39, 128.134f., der eine Identifikation mit Lilit erwägt und eine Verbindung zu unterworfenen Flügelgenien in der mesopotamischen Siegelkunst sieht, auch wenn diese keine der Attribute der Darstellung auf dem Burney-Relief erhalten. Ring und Stab zeigen an, dass der Überfall der Dämonin der Gerechtigkeit dient. Abb. und Diskussion bei *Groneberg*, 1997, 125-130.225, Taf. XXXVIII, vgl. zum Relief und seiner ikonographischen Verbindung zu Athene auch *West*, 1995, 123-130.

[1030] Dieser Schmuck ist aus altbabylonischen Hymnen an Inanna/Ištar und Nanāya bekannt, vgl. *Groneberg*, 1997, 127.

[1031] Vgl. *Porada*, 1987-1990, 25.

grund zeigt eine doppelte Schuppenreihe.[1032] Unheimlich wirkt das Bild – im Gegensatz z.B. zu Abbildungen der Lamaštu – nicht. Die Interpretation des Reliefs ist schwierig, da es keine Beischrift trägt. Verschiedene Identifizierungen werden vorgeschlagen:

a) *Farber*[1033] und unter Vorbehalt auch *Porada*[1034] identifizieren die Gestalt mit *lilītu* bzw. *ardat-lilî*[1035]: Die Flügel zeigen die Flugfähigkeit der Göttin an, die Eulen könnten auf eine vorwiegend nächtliche Aktivität hindeuten.[1036] Die durch die Schuppen dargestellten Berge symbolisieren das „Land ohne Wiederkehr", die Unterwelt. Dies sind allerdings recht dürftige Anhaltspunkte für eine Identifizierung mit der Ardat-Lili, von der keine anderen mesopotamischen Abbildungen bekannt sind.[1037] Zudem hätte der böse Windgeist in der Abbildung (bis auf die Attribute Eulen und Vogelfüße) sämtliche negativen Eigenschaften eingebüßt. Dagegen würde die verführerische Schönheit der Ardat-Lili betont. Das erscheint im Vergleich zu den Darstellungen der in ihrer Funktion der Ardat-Lili sehr ähnlichen Lamaštu relativ unwahrscheinlich, wenn auch natürlich nicht unmöglich. Schließlich zeigt die Hörnerkrone an, dass es sich bei der Abbildung um eine Göttin handelt. In Texten aber wird die Ardat-Lili nie mit dem Gottesdeterminativ verbunden.

b) *Jacobsen* möchte in der auf dem Relief dargestellten Göttin aufgrund der Eulen die (^{d}NIN.)NIN.NA („Lady-Owl") sehen, die wiederum mit der Beschützerin der Prostituierten und Manifestation Ištars Kilili (*kulili/kililu/kulilu*) gleichgesetzt wird.[1038] In der Götterliste A n = *Anum* IV gilt Kilili als eine der 18 Boten (^{lú}KIN.[GI$_4$.A]) der Göttin Inanna/Ištar.[1039] Kilili wird außerdem mit ^{d}AB.BA.ŠÚ.ŠÚ gleichgesetzt – als die auch die Göttin Inanna/Ištar angerufen werden kann.[1040] Der akkadische Name des weiblichen Geistes ^{d}*ki-li-li* kann auch eine Vogelart (vielleicht die Eule) bezeichnen.[1041] Flügel und Eulen könnten auf eine Verbindung der Göttin

---

1032 Vgl. *Porada*, 1987-1990, 25.

1033 Vgl. *Farber*, 1987-1990, 24.

1034 Vgl. *Porada*, 1987-1990, 25; vgl. *Röllig*, 2000, 57.

1035 Vgl. z.B. *Heyl*, 1995, 102-109.104.

1036 Nach *West*, 1995, 127, könnte die im Gilgameš-Epos verwendete Bezeichnung „shrieking maid" für k i - s i k i l - l í l - l á sowie und die Tatsache, dass sie in einem Baum wohnt, ebenfalls ihre Verbindung mit Eulen andeuten, vgl. auch *Frankfort*, 1937-39, 130.131.

1037 Erst auf den aramäischen „Incantation Bowls" finden sich Abbildungen der Lilit, vgl. *Isbell*, 1975; *Segal*, 2000; *Fauth*, 1986, 66-94, bes. 75; *Montgomery*, 1913, bes. §12-13.

1038 Vgl. *Wiggerman*, 1992, 240; *Groneberg*, 1997, 126f.

1039 TCL 15,10 (Z.243-254).

1040 Vgl. *Groneberg*, 1997, 127 (Anm. 29).

1041 Vgl. *West*, 1995, 127f. In ihrer Wirkungsgeschichte wird die Lilit durchaus mit Eulen verbunden. „Die arabische *ʾUmm al-ṣibjān* („Mutter der Kinder") erscheint – wie Lilit – als Eule, heult wie ein Wolf, pfeift wie eine Schlange und knurrt wie ein Panther", *Fauth*, 1986, 92.

mit der Unterwelt hinweisen[1042] und auf ihre negative Macht über Fruchtbarkeit und männliche Potenz. Allerdings ist in der altbabylonischen Fassungen des Mythos „Inannas Gang in die Unterwelt" eine Kennzeichnung der Unterweltswesen durch Flügel noch nicht belegt. Zumindest die frühen bildlichen Darstellungen der geflügelten Göttin weisen daher wohl eher auf ihre Funktion als Windgeist hin als auf ihre Zugehörigkeit zur Unterwelt.[1043] Als weiteres Argument gegen die Identifizierung der Darstellung mit einer Dämonin führt *Wiggerman* an, dass es sich bei dem Bild um ein Kultbild der Kilili als einer Manifestation Inanna handeln müsse, Dämonen aber keine kultische Verehrung erfahren würden (s. Anm. 32). Allerdings handelt es sich bei der Bestimmung als Kultbild lediglich um eine Vermutung *Jacobsens,* da der Fundkontext des Reliefs unbekannt ist. Zweitens wäre eine Bezeichnung der Lilitu als „Dämonin" dahingehend zu hinterfragen, ob die an sie gerichteten Beschwörungen auf einen Kult hinweisen könnten, wobei zudem noch zu definieren wäre, was unter dem Begriff „Kult" genau zu verstehen ist.[1044]

c) Da die Göttin auf Löwen steht und geflügelt ist, wird sie schließlich häufig direkt mit Inanna/Ištar identifiziert.[1045] Geflügelte Darstellungen der Inanna/Ištar nennt *Wiggerman.*[1046] Ähnliche Abbildungen wie die des Burney-Reliefs aus altbabylonischer Zeit zeigen ebenfalls eine geflügelte nackte Göttin mit Hörnerkrone, die entweder die Hände fürbittend erhoben hat oder Meßlatte und Seil trägt, so auf einem Relief, das vom Louvre erworben wurde[1047], auf der sog. Ištar-Vase aus Larsa (**Abb. 65**), einem Relief auf einer Terrakottaplakette aus Nippur (**Abb. 66**) und drei weiteren akephalen Abbildungen, auf denen die eng geschlossenen, geraden Beine der Göttin zu sehen sind.[1048] Die Attribute der Göttin sind auf allen Darstellungen unterschiedlich: Auf dem Louvre-Relief steht sie auf zwei Steinböcken, Eulen sind nicht dargestellt. Sowohl auf der Terrakottaplakette als auch auf der Ištar-Vase fehlen Attribute, statt dessen sind auf der letzteren um die Göttin herum Fische und Schildkröten angeordnet. Auf zwei der drei akephalen Darstellungen wird die Göttin von Phalli flankiert. Die Vielfalt der Attribute scheint darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um feste Topoi handelt. Damit muss die Tatsache, dass es keinen Beleg gibt, der Inanna/Ištar mit Eulen in Beziehung setzt, nicht allzu schwer wiegen. Da Inanna zudem in der Dich-

---

[1042] Im Epos „Inannas Gang in die Unterwelt" wird von den Toten gesagt, sie trügen Kleider wie Flügel, vgl. *Foster*, 1993, 404 (Z.10); *Berlejung,* 2001, 465-501; *West*, 1995, 127f.

[1043] Vgl. *Groneberg*, 1997, 129 (Anm. 53). 129: „Als Dämonin hat sie Zugang zur Unterwelt und kann sie als einziges Wesen jederzeit wieder verlassen, ohne einen Ersatz stellen zu müssen."

[1044] Vgl. *Groneberg*, 1997, 127 (Anm. 30); vgl. auch *Porada*, 1987-1990, 25.

[1045] So z.B. *Black/Green*, 1992, 108f.144; vgl. auch *West*, 1995, 125f.

[1046] *Wiggermann*, 1994, 239 (§5).

[1047] Vgl. *Groneberg*, 1997, 227 (Tafel XL); *Opificius*, 1961, 212.

[1048] Vgl. *Opificius*, 1961 (Abb. 209-211).

tung n i n - m e - š á r - r a als Vogel dargestellt und in Ištar-Bagdad ihr Zorn mit Regen- und Sturmmetaphern beschrieben wird[1049], vermutet *Groneberg*, dass „zumindest in der altbabylonischen Zeit (vielleicht zurückgehend auf die altakkadische Epoche) die mesopotamische Göttin eine Epiphanie besaß, in der sie als geflügelte ‚Sturmdämonin' agierte." *Groneberg* verbindet den ikonographischen Befund mit ihrer Übersetzung der Zeile II 18 des Louvre-Textes: „*i-na zu-zi li-li i-du*$^{?}$*-ú ku*$^{!}$*-a-ti*" – „im Zorn des *lilû*-Dämonen kennen sie dich" (Ištar).[1050] Aufgrund dieser Zeile vermutet *Groneberg* eine sehr enge Verbindung, wenn nicht Identifizierung der Ištar – und damit der auf dem Burney-Relief dargestellten geflügelten Göttin – mit dem Li-Geist, „der vernichtenden Windsbraut ‚*Ardat-Lilî*'", in deren Zorn Ištar sich zu erkennen gibt. Sie sei „in einer ganz engen Verbindung mit der Göttin selbst zu sehen (...), wenn sie nicht sogar eine Manifestierung eines ihrer Aspekte ist, nämlich der vernichtenden, strafenden Rachegöttin".[1051] Damit sei Ardat-Lili göttlich und keine Dämonin, was die Hörnerkrone erklären würde.[1052] Allerdings ist bei dieser Lösung zu bedenken, dass im Louvre-Text nicht von der Ardat-Lili, sondern vom männlichen Lilu-Geist die Rede ist. Da die drei Lil-Geister aber eng miteinander verbunden auftreten und es in dem genannten Text um die Vertauschung der Geschlechter geht, könnte dies vernachlässigt werden. Aber zudem treten die Namen der Lil-Geister in den Texten nicht mit Gottesdeterminativ auf, so dass in den Texten die Manifestation der Ištar nicht als göttlich ausgezeichnet wäre. Eine göttliche Identität der Ardat-Lili muss sich dann vor allem auf die Deutung der Göttin auf dem Burney-Relief stützen.[1053]
Ob sich bei dem Burney-Relief also tatsächlich eine Darstellung der Ardat-Lili/Lilitu bzw. der Ištar als Lilitu finden lässt, muss m.E. offen bleiben.

5.2.1.2 Ugarit

Schwierig stellt sich die Beleglage für Lilitu in Ugarit dar, da alle in Frage kommenden Texte beschädigt sind und daher ergänzt werden müssen. Ikonographische Zeugnisse finden sich in Ugarit für Lilitu nicht.
Im Text RS 17.155,28f. werden (nach Ergänzung) *lillû*, *ardat-lilî* und *lilîtu* in Zusammenhang mit Krankheiten erwähnt: „the *labaṣu* (?) (and) the *aḫḫâzu*, the *ḫayattu*, the *lil*[*lû* the *ardat-li*]*lî* – (and) the *lilîtu*, the catarrh and

---

[1049] Vgl. *Groneberg*, 1997, 128.
[1050] *Groneberg*, 1997, 26f.
[1051] *Groneberg*, 1997, 128.
[1052] *Groneberg*, 1997, 130 (Anm. 63).
[1053] Wenn das im Louvre-Text verwendete Verb *edû*(*m*) III „wissen, kennen" hier allerdings im Sinne von „sexuell kennen" (vgl. AHw 188) gemeint wäre, würde hier die Vereinigung der Göttin mit dem männliche Lil-Geist beschrieben. Damit wäre zwar immer noch ein enger kultischer Zusammenhang gegeben, aber keine Identität der Göttin mit dem Lil-Geist.

the influenza"[1054]. Die Amulettinschrift RS 25.457 scheint Lamaštu mit Lilitu gleichzusetzen.[1055] Ein männlicher *lilû* ist vielleicht in KTU 1.82,33 als [...]*llm* neben *rpi*[*m*] (Z.32) bezeugt.[1056] Allerdings ist der Text sehr verderbt und lässt, auch wenn die Identifizierung stimmt, keine Charakteraussagen über den Geist zu. KTU 1.2 I [14].20 bezeugt einen *ġr ll* „Berg des *ll*". Ob sich die Bezeichnung allerdings auf den akk. *līlu* bezieht, ist unklar.[1057] In KTU 4.355,42 bildet das Element *ll* wahrscheinlich die Endung eines Ortsnamens.[1058] Für sichere Aussagen zu stark zerstört sind die Texte KTU 1.82,33; 1.134,10 und 2.68,12.
Dagegen ist die Übersetzung „Nacht" für *ll* recht sicher für folgende Texte: Für KTU 1.132,17 (*l pn ll*) und 25 (*pn ll*) ist die Übersetzung „vor der Nacht" eindeutig. Ähnlich beschreiben wahrscheinlich auch KTU 1.39,12; 49,9; 50,7; 90,6; 106,27 und RIH 77/4 (+11),1' (*l ll*) mit der Formel *l pn ll* die Nachtzeit oder den Beginn der Nacht. KTU 1.111.2 zeigt mit *ll* (pl.) die Nachtzeit an.[1059]
Sichere Aussagen über die Bedeutung von Lil-Geistern in Ugarit lassen sich daher kaum treffen.[1060]

5.2.1.3 Phönizien

Schließlich wird auch ein phönizisches Gipsamulett aus Arslan Taş (KAI 27 [s. 2.2.2.2]) aus dem 7. Jh. als Beleg für eine außerbiblische Bezeugung der Lilit herangezogen (**Abb. 44**).[1061] Das Amulett beschwört „die Göttin Fliegerin, Gott Sasam, die Würgerin des Lammes". Liest man die Inschrift in Z.20 als „ללין"[1062] wäre dies als ein Hinweis auf Lilit zu deuten. Die Bezeichnung „Lilit" wäre dann wohl als Beiname der „Fliegerin" und nicht als Einführung einer weiteren Dämonin zu verstehen. Als Beiname der „Fliegerin"

[1054] *West*, 1995, 275.

[1055] Vgl. *West*, 1995, 277: „1. Incantation: Lamashtu, daughter of Anu, 2. chosen of the gods, 3. Lilit, 4. (this) child is in good health (?), 5. (this) child is in good health (?).", vgl. auch *Nougayrol*, 1971, 173f.

[1056] KTU 1.82,32f.: [xxxx]*ḥmt. lql. rpi*[*m* – [xxx]*llm. abl. mṣrpk*: „the poison by the voice of the Healer[s]! ...]night-demons", Übersetzung nach *de Moor/Spronk*, 1984, 237-250, bes. 246f. Vgl. auch *West*, 1995, 281: „We note also the noun *llm*, probably cognate with the Akkadian *lilû* demon."

[1057] *Dietrich/Loretz*, 1980, 403, nehmen einen Schreibfehler für *ġr il* „Berg Gottes" an; DUL 498, fasst es als mythologisches Toponym („the mountain TN") auf unter *ll* II (*līlu*) auf.

[1058] Vgl. *Dietrich/Loretz*, 1980, 403.

[1059] Vgl. *Dietrich/Loretz*, 1980, 403; vgl. für KTU 1.106,27; 1.39,12; 1.132,17.25 auch *Pardee*, 2002, Nr. 14; 17; 28 (Anm. 89f.).

[1060] Vgl. *Dietrich/Loretz*, 1980, 403. Auch *de Moor*, 1970, 194, nimmt nur unter Vorbehalt *ll* in das semitische Pantheon Ugarits auf.

[1061] Vgl. TUAT II 435-437; *Fauth*, 1970, 238f.; *Röllig*, 2000, 54-61.

[1062] So liest *Driver*, 1959, 55 unter Verweis auf aram. *lîlî*(*tâ*) das Wort als *llyn*; vgl. ebenso KAI[5] 27, 19f.; *Keel*, [4]1984, 73.

würde die Bezeichnung auf die Unterweltkonnotation der Lilit und ihre Fähigkeit, zu fliegen, hinweisen.
Eine Nennung der bisher nicht aufgeführten Dämonin Lilit am Ende der Beschwörung erscheint allerdings aus mehreren Gründen fraglich: *Erstens* sind auf den anderen Figuren nur ein/e Dämon/in namentlich – und zwar mit Namen, die ihre Funktion ausdrücken („Fliegerin", „Würgerin des Lammes") – genannt.[1063] *Zweitens* sind Darstellungen der Lilit erst viel später auf aramäischen und mandäischen Zauberschalen (4.-6. Jh.n.Chr.) bezeugt, wo sie nicht als Sphinx dargestellt wird. Falls es sich bei der Darstellung des einen Menschen fressenden Wolfes, der neben dem Sphinx dargestellt ist, tatsächlich um Lilit handeln sollte, würde zudem verwundern, dass Lilit hier nicht als Beiname der Lamaštu aufgefasst wäre – mit der sie zumindest in den mandäischen Zaubertexten verschmilzt. Schließlich ist *drittens* auch eine andere Lesung möglich: Auf der Erstedition ist zwischen *y* und *ll* ein Abstrich zu erkennen, der als *w* oder als Worttrenner gelesen werden könnte. Zudem kann zwischen *n* und *m* auf dem Amulett nicht immer genau unterschieden werden, so dass auch die Lesung *ll wym* („Nacht und Tag") gute Argumente für sich hat.[1064] Die Inschrift würde dann lauten: „Oh, Fliegerin im Dunkel der Unterwelt, geh vorüber alle Zeit, bei Nacht und bei Tag!"[1065] In Z.26-29 wird zudem Sasam beschworen, beim Sonnenaufgang zu verschwinden, auch hier endet die Beschwörung also mit einer Zeitangabe, nämlich mit dem Tagesbeginn. Ob tatsächlich die Lilit genannt wird, erscheint daher eher unwahrscheinlich und muss zumindest offen bleiben.

5.2.2 Biblischer Befund

Außerbiblisch ist Lilit lediglich in Mesopotamien sicher bezeugt, dort allerdings in starker Ausprägung. Sie gilt in Mesopotamien insofern nicht als Göttin, als dass sie nicht mit dem Gottesdeterminativ verbunden wird. Anders als über ihren gefährlichen Charakter und ihre bevorzugten Aufenthaltsorte ist über ihr Aussehen keine sichere Erkenntnis zu gewinnen. Außerhalb Mesopotamiens scheint Lilit keine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Um so erstaunlicher ist es, dass ihr Name in der Hebräischen Bibel genannt wird, nämlich Jes 34,14.[1066]

[1063] Vgl. TUAT II 437 (Anm. 20a); *Keel*, [4]1984, 73.
[1064] Vgl. TUAT II 437; *Hutter*, [2]1999b, 521.
[1065] TUAT II 437.
[1066] Außerdem wird für Hi 18,15 eine Konjektur in Erwägung gezogen, die die Lesung „Lilit" ermöglichen würde, aber erstens unwahrscheinlich und ist zweitens, selbst wenn sie angenommen würde, keine weiterführenden Informationen über das Veständnis der Lilit in der Hebräischen Bibel beinhalten würde (s. S. 95). Von *Gaster*, 1942, 50, wurde vorgeschlagen, in Jes 2,18 statt כָּלִיל besser כִּלִילִי zu lesen und לִילִי als männliches Gegenstück zu לִילִית aufzufassen, so dass zu übersetzen wäre: „Und die Götter, wie Lilitu werden sie vergehen." Allerdings legt der Textzusammenhang, der die allgemeine Bezeichnung

וְנֶהֶפְכוּ נְחָלֶיהָ לְזֶפֶת	[9]Und es verwandeln sich seine [Edoms] Bäche in Pech
וַעֲפָרָהּ לְגָפְרִית	und sein Boden in Schwefel
וְהָיְתָה אַרְצָהּ לְזֶפֶת בֹּעֵרָה׃	und sein Land wird zu brennendem Pech werden:
לַיְלָה וְיוֹמָם לֹא תִכְבֶּה	[10]Nachts und tags wird es nicht ausgehen
לְעוֹלָם יַעֲלֶה עֲשָׁנָהּ	ewig steigt empor sein Rauch.
מִדּוֹר לָדוֹר תֶּחֱרָב	Von Generation zu Generation wird es verwüstet sein
לְנֵצַח נְצָחִים אֵין עֹבֵר בָּהּ׃	für immer und ewig wird es in ihr keinen Vorüberziehenden geben.
וִירֵשׁוּהָ קָאַת וְקִפּוֹד	[11a]Und es werden sie heimsuchen Dohle und Eule,
וְיַנְשׁוֹף וְעֹרֵב יִשְׁכְּנוּ־בָהּ	[b]und Uhu und Rabe werden sich in ihr niederlassen.
נָטָה עָלֶיהָ	[c]Und er spannt darüber aus
קַו־תֹהוּ וְאַבְנֵי־בֹהוּ׃	[d]Ödnis-Meßschnur und Leere-Steine.
חֹרֶיהָ וְאֵין־שָׁם מְלוּכָה יִקְרָאוּ	[12a]Seine Edlen (…) und niemand ist da, ein Königreich auszurufen,
וְכָל־שָׂרֶיהָ יִהְיוּ אָפֶס׃	und alle sein Obersten sind nichts.[1067]
וְעָלְתָה	[13a]Und es steigen auf
אַרְמְנֹתֶיהָ סִירִים	in ihren Palästen Dornen,
קִמּוֹשׂ וָחוֹחַ בְּמִבְצָרֶיהָ	Nesseln und Disteln in ihren Festungen.
וְהָיְתָה נְוֵה תַנִּים	[b]Und es wird zum Weideland für Schakale werden,
חָצִיר לִבְנוֹת יַעֲנָה׃	ein Grasplatz[1068] für Strauße.
וּפָגְשׁוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	[14a]Und es werden Wüstlinge auf Heuler treffen,
וְשָׂעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא	[b]und (der) Haarige seinen Freund rufen.
אַךְ־שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית	[c]Ach, dort rastet Lilit
וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ׃	und sucht sich einen Ruheplatz.
שָׁמָּה קִנְּנָה קִפּוֹז וַתְּמַלֵּט	[15a]Dort nistet die Pfeilschlange und gebiert,
וּבָקְעָה וְדָגְרָה בְצִלָּהּ	[b]und sie schlüpft und entkommt in ihrem Schatten[1069].
אַךְ־שָׁם נִקְבְּצוּ דַיּוֹת	[c]Ach, dort versammeln[1070] sich die Raubvögel,
אִשָּׁה רְעוּתָאהּ׃	einer zu seinem Genossen.

Jes 34 schildert die Vernichtung Edoms. Die Trümmerlandschaft wird mit Hilfe unterschiedlicher sprachlicher Mittel als menschliche Gegenwelt gekennzeichnet: Zunächst wird u.a. durch die Aufnahme des Terminus חרב in

---

אֱלִילִים gleich dreimal nennt (v18: הָאֱלִילִים; v20: אֱלִילֵי כַסְפּוֹ וְאֵת אֱלִילֵי זְהָבוֹ), eine solche Änderung nicht nah, sondern macht in der vorliegenden Fassung durchaus Sinn: „Und die Götter, gänzlich werden sie vergehen." Zudem wäre der Name des – im Vergleich zu seinen weiblichen Pendants weit weniger populären – männlichen Lil-Geistes *lilû* und nicht *lîlî*, vgl. auch *Wildberger*, 1982, 1347.

[1067] Zum Problem der Übersetzung von vv11c-13a vgl. *Wildberger*, 1982, 1328; *Watts*, 1987, 4-6; *Miscall*, 1999, 74 (Anm. 58). Jedenfalls wird die Verwüstung der Stadt weiter unterstrichen und ihre Vernichtung verdeutlicht. Auffällig ist die Nennung der אַרְמְנֹתֶיהָ, die sich in Jes 13 als בְּאַלְמְנוֹתָיו finden, in denen die Schakale heulen.

[1068] *Miscall*, 1999, 82 (Anm. 75), schlägt vor, חָצִיר als Nebenform zu חָצֵר zu übersetzen, um die Parallelität zu נְוֵה herauszustreichen.

[1069] Der Ausdruck בְצִלָּהּ wird häufig zu בציה „ihre Eier" emendiert, vgl. auch BHS. Dagegen übersetzt *Watts*, 1987, 6 (Anm. 15c): „There the arrow-snake goes to nest and lay eggs, to hatch and care for them in its shade." Das fem. Suffix bezieht sich dann auf die Ruinen der Stadt. Da diese Übersetzung Sinn macht, ist der MT als Lesart zu bevorzugen.

[1070] Vielleicht liegt hier ein Wortspiel zwischen נִקְבְּצוּ und קִפּוֹז vor.

v10 die Verwüstung des Ortes verdeutlicht. Die im Kontext von Drohworten häufig auftauchende Wurzel חרב kann sowohl „trocken, vertrocknet sein", als auch „verheert, verwüstet" (vgl. Jes 58,12; Jes 61,4; Jer 25,9; Jer 49,13) bedeuten.[1071] In Ez 26,19f. kann das Substantiv חָרְבָּה sogar zum „Synonym für die Unterwelt werden".[1072] Der syntaktisch schwierige zweite Teil von v11 steigert das Bild der Verwüstung, indem er die Lexeme „Ödnis-Meßschnur" (קַו־תֹהוּ) und „Leere-Steine" (אַבְנֵי־בֹהוּ) verwendet. Der Satz rekurriert auf Gen 1,2 (תֹהוּ וָבֹהוּ): Dasselbe Chaos, das vor der Schöpfung geherrscht hat, zieht nun in Edom ein.[1073] Die Trümmer Edoms werden damit in den Einflussbereich des Chaos gerückt.
In der Vision von der Zerstörung Edoms durch Jahwe steht Lilit[1074] mitten unter zwölf (v11: vier/v13-15: acht)[1075] Tieren und unheimlichen Wesen, die die Ruinen Edoms bewohnen (s. 5.2). Eine besondere Gruppe unter diesen Trümmerbewohnern bilden die in Jes 34,11ab genannten Vögel קָאַת, עֹרֵב, יַנְשׁוֹף und קִפּוֹד. Sie sollen zunächst genauer betrachtet werden:

Exkurs: Vögel in Vergänglichkeitsschilderungen

Die Übersetzung „Rabe" für das Lexem עֹרֵב als Gattungsbezeichnung ist unbestritten.[1076] Die Bezeichnung ist onomatopoetischer Natur und nimmt auf das Krächzen des Vogels Bezug.[1077] Nach Jes 34,11 gehört der Rabe zu den anderen Vögeln, die in den Trümmern leben. Dass er mit ihnen genannt wird, könnte auf der negativen Konnotation beruhen, die ihm in Ps 147,9 (Jahwe wird dafür gelobt, dass er die schreienden Jungen des Raben mit Nahrung versorgt) und ähnlich in Hi 38,41 (die Fürsorge Jahwes wird der Verlassenheit der Jungen des Raben gegenübergestellt)

[1071] Vgl. *Kaiser*, 1982, 160-163; *Staubli*, 1991, 263.266; *Miscall*, 1999, 71f.

[1072] *Riede*, 2000, 295. Die Motiv-Verbindung von Verwüstung, Chaoswasser und Unterwelt findet sich ähnlich wie Ez 26,19f. auch auf aramäischen Beschwörungsschalen, auf denen von der Bindung der Dämonen die Rede ist, die in das Meer, den Abyssos, versenkt werden, vgl. *Fauth*, 1986, 93.

[1073] Vgl. *Beuken*, 2000, 301. In Dtn 32,2 werden die Begriffe מִדְבָּר, יְשִׁמֹן und תֹהוּ miteinander in Beziehung gesetzt. *Rudman*, 2004, 396-401, sieht eine Verbindung der Bedeutungsfelder „Wüste", „Sünde" und „Chaos".

[1074] Die LXX vermeidet die Übersetzung des Namens Lilit und schreibt stattdessen von δαιμόνια ὀνοκενταύροις „dämonische Eselskentauren" (vgl. ebenso Jes 13,22; 34,11). Nach *Hutter*, ²1999b, 521, erinnert der *onokentauros* der LXX an die Lamaštu-Darstellung auf einem Onager. Aquila übernimmt Λιλιθ, während Symmachus die Lilit ebenso wie Vg mit der Lamia identifiziert, Hieronymus schreibt in seinem Kommentar: „Lamia, die auf Hebräisch Lilit genannt wird (…) Und einige der Hebräer glauben, sie sei eine Ἔρυννος, d.i. Zorn", zitiert nach *Hutter*, ²1999b, 521; vgl. auch *Driver*, 1959, 55. Zur Gestalt der griechischen Lamia, die auch mit Lamaštu in Verbindung gebracht wird, vgl. *West*, 1995, 293-297.

[1075] Vgl. *Beuken*, 2000, 300.

[1076] Vgl. akk. *arību, erēbu, ḫerebu* (AHw 68a; CAD 2 265-267), arab. *ġurāb*, syr. *ʿurba*; aram. *ʿorᵉbā*, vgl. *Riede*, 2002, 201 (Anm. 256); *Firmage*, 1992, 1155. LXX und Vg übersetzen durchgehend „Rabe" (κόραξ; *corvum*).

[1077] Vgl. *Riede*, 2002, 201 (Anm. 256); *ders.* 2001a, 268; auch HALAT 832; *Irsigler*, 2002, 307; *Keel/Küchler*, 1984, 157-159. *Angerstorfer*, 1989, 367, wendet sich gegen die Herleitung aus sem. *ʿrb*.

zugesprochen wird. Noah schickt in Gen 8,7 einen Raben als Kundschafter aus – und der bringt schlechte Nachricht, denn im Unterschied zur Taube kommt er wieder zur Arche zurück. Spr 30,17 schildert in einer Art Gegensituation zu 1Kön 17 den Raben zusammen mit dem נֶשֶׁר („Geier")[1078] als Aasfresser, weshalb in den Listen Lev 11,15 und Dtn 14,14 mehrere Unterarten des unreinen Vogels עֹרֵב aufgeführt werden.[1079] Jedoch ist der Rabe keineswegs nur negativ konnotiert. In 1Kön 17,4.6 versorgen Raben Elia am Bach Krit mit Nahrung.[1080] Hld 5,11 beschreibt die Farbe des Vogels, die als Vergleichsmoment für die Schönheit des Geliebten dient. Damit findet sich in Jes 34 auch ein Tier, das nicht nur negative Züge an sich trägt, sondern auch positive Kontexte bedienen kann, trotzdem aber als Aasfresser zu den unreinen Tieren zählt.

Nach Lev 11,17 und Dtn 14,16 gilt der Vogel יַנְשׁוּף als unrein. Das Tier findet sich sonst nur noch an einer Stelle, nämlich unter den Trümmertieren in Jes 34,11. Die genaue zoologische Bestimmung des יַנְשׁוּף ist schwierig. Möglicherweise besteht ein etymologischer Zusammenhang mit נשף („anblasen") bzw. נשב („wehen lassen") und נֶשֶׁף („Dämmerung, Dunkelheit"), der mit der Eule als Nachtvogel zusammenhängen könnte.[1081] Meist wird daher der Begriff als Bezeichnung für eine Art Eule interpretiert.[1082]

Der קִפּוֹד begegnet im Alten Testament drei Mal, in Jes 14,23; 34,11 und Zeph 2,14.[1083] In den Listen der unreinen Tiere in Lev 11 und Dtn 14 wird der קִפּוֹד nicht genannt, d.h. er ist in der Reihe der Tiere in Jes 34,11 das einzige, das nicht als unrein gilt bzw. nicht eindeutig als Vogel zu identifizieren ist. Der Name קִפּוֹד leitet sich aus der Wurzel קפד („zusammenrollen/sich zusammenziehen") ab.[1084] Nach *Riede* weist die Wurzel קפד darauf hin, dass mit dem Begriff קִפּוֹד der Igel bezeichnet wird, so dass im Namen das charakteristische Zusammenrollen des Igels als Schutz vor Feinden anklingt.[1085] Dass der קִפֹּד auf Säulenkapitellen schläft (Zeph 2,14)[1086] – von denen zumindest nicht ausdrücklich gesagt ist, dass sie umgestürzt wären – und neben einem anderen Vogel genannt wird (Jes 34,11; Zeph 2,14) spricht allerdings dafür, im קִפֹּד einen Vogel zu sehen und keinen Igel. So wird hinter קִפּוֹד auch eine Vogelart, eine Eule, vermutet.[1087] Die könnte sehr wohl auf

---

1078 Vgl. *Riede*, 2002, 201 (Anm. 258); auch *Keel/Küchler*, 1984, 155-157. Die LXX übersetzt נֶשֶׁר meist mit ἀετος („Adler").

1079 Vgl. *Angerstorfer*, 1989, 368; *Riede*, 2001a, 268.

1080 In der griechisch-römischen Antike gilt der Rabe als „Wetterprophet, Zukunftsweiser, Prodigienvogel und Inbegriff von Klugheit", *Fuchs*, 1993, 213; vgl. auch *Irsigler*, 2002, 307.

1081 Vgl. *Riede*, 2002, 203 (Anm. 300). GB 470; *Firmage*, 1992, 1155: „owl?".

1082 Vgl. akk. *enšūpu* bzw. *eššebu* (AHw 220a; CAD 4 172.370f.), vgl. *Riede*, 2003b, 328; *Driver*, 1955a, 15 (Anm. 80); HALAT 398 schlägt „Bienenfresser, Ibis (als Tier des Thot), Ohreneule" vor.

1083 LXX und Vg übersetzen durchgehend Igel (ἐχῖνος bzw. *ericius*).

1084 *Riede*, 2002, 180: ja. קִפְּדָא u.a.; syr. *qupp^{e}dā*; äth. *quĕnfĕz*, arab. *qunfuḏ*; vgl. auch *Rudolph*, 1975, 277; HALAT 1043.

1085 *Riede*, 2002, 180: „Auch im Deutschen haben wir eine ähnliche Erscheinung: Das vom Substantiv abgeleitete Verbum ‚sich einigeln' impliziert entsprechend dem Verhalten des Tieres in der Natur Schutz und Abwehr"; vgl. aber auch *ders.*, 2003b, 328: „Die Bedeutung von *qippod* (…) ist ungeklärt." *Beuken*, 2000, 300, übersetzt „Stachelschwein".

1086 Vgl. zur Übersetzung „Säulenkapitell" sowie zur Bildkomposition aus Säulenkapitell, Fenster und Schwelle, *Irsigler*, 2002, 307f.

1087 Vgl. *Firmage*, 1992, 1159 (Anm. 62).1155: „bustard?" (Trappe), ebenso *Driver*, 1955b, 137; vgl. *Riede*, 2003c, 601; HALAT 1043.

einem Säulenknauf schlafen. Zudem sieht die Eule aus, als sei sie zusammengerollt, wenn sie den Kopf unter die Federn steckt und kann diesen zudem um 180° drehen. Der Beleg Jes 14,23 erweitert die geographische Konnotierung von einsamen, wüsten Gegenden, indem hier als Lebensraum der *qippôd*-Eule nicht Trümmer, sondern der Sumpf genannt wird. Damit wird deutlich, dass die Bilder der Verwüstung weniger ein geographisches als vielmehr ein metaphorisches Anliegen verfolgen: Sümpfe stehen ebenso wie Trümmer und Wüste für die Peripherie der Zivilisation.
Die Tierbezeichnung קָאַת ist ebenfalls nur selten belegt. Der Vogel gilt nach Lev 11,18[1088] und Dtn 14,17 als unrein. Außerdem findet er sich in Ps 102,7, in Jes 34,11 sowie Zeph 2,14. Wahrscheinlich ist der Name קָאַת ebenfalls onomatopoetischen Ursprungs.[1089] Außer dass dieser Vogel seufzende Laute ausstößt und in Ruinen wohnt, lässt sich aus den biblischen Texten nichts über ihn erfahren.[1090] Am wahrscheinlichsten erscheint die Übersetzung „Dohle", da diese ebenfalls in Ruinen und einsamen Gegenden wohnt und ihr Ruf sich im onomatopoetischen Namen spiegeln könnte.[1091]
Durch zwei weitere exponierte Stellen wird das Bedeutungsfeld der in Jes 34,11 genannten Vögel besonders deutlich. Es handelt sich hierbei um die Stadtklage in Zeph 2 und die Klage in Ps 102. **Zeph 2,14f.** nennt sowohl קָאַת als auch קִפֹּד in der eindrücklichen Schilderung der Vernichtung Ninives. Mit Hilfe von Konjekturen wird zudem versucht, weitere Vögel aus Jes 34,11 in dem Text wiederzufinden:

וְרָבְצוּ בְתוֹכָהּ עֲדָרִים	[14a]Und Herden werden sich lagern in ihren Häusern,
כָּל־חַיְתוֹ־גוֹי	alle Tiere der ‚Weide' (conj.)[1092]
גַּם־קָאַת גַּם־קִפֹּד	[b]Sowohl Dohle als auch Eule

[1088] Die LXX hat „Pelikan" (πελεκάν), Vg „Kropfgans" (*onocrotalus*), so auch Aquila, Targum und Peschitta, vgl. *Irsigler*, 2002, 296. Vgl. Ps 102,7 (πελεκάν; *pelicanus*), Jes 34,11 (ὄρνεον; *onocrotalus*), Zeph 2,14 (χαμαιλέων; *onocrotalus*).

[1089] Vgl. arab. $q^c q^c$ („klappern, rasseln, klirren"); vgl. *Driver*, 1955a, 16.

[1090] Dementsprechend bunt ist die Sammlung der Übersetzungsvorschläge, dazu vgl. *Brüning*, 1992, 32f., der die verschiedensten Übersetzungen zusammenstellt. Ältere Vorschläge leiten קָאַת von קִיא „Gespei" ab und übersetzen „Pelikan", da dieser seine Jungen aus seinem Kehlkopf füttere und dann aussehe als ob er das Futter ausspeien würde, vgl. *König*, [7]1936, 397; GB 697 „Wasservogel (…) zugleich Bewohner wüster Gegenden"; *Duhm*, [5]1968, 365. Allerdings passt zu der Übersetzung als Wasservogel nicht, dass das Tier einsam in Ruinen lebt, es sei denn, es sollte gerade die Fehlplatzierung des Pelikans unterstrichen werden, was sich aber wiederum mit den anderen Belegen, die die genannten Tiere gerade wegen ihres Lebensraums in den Trümmern bzw. verwüsteten Gegenden nennen, widersprechen würde. Vgl. außerdem HALAT 991: „Sam. qāt, mhe. קָאַת, ja. קָ(א)אַת Kropfgans oder Pelikan", nach Texten aber eher „Eulenart"; *Irsigler*, 2002, 296; auch *Kraus*, [7]2003, 864, der sich zu dem Problem nicht festlegen möchte; *Firmage*, 1992, 1155: „owl?".

[1091] *Driver*, 1955a, 16, vermutet aufgrund des Vogelrufes eine „Ohreneule" oder „Dohle": „Its cry is given as ‚yu-hu' or ‚kiu-kiu', monotonously repeated at regular intervals"; vgl. auch *Riede*, 2003b, 328; *ders.*, 2000, 293; *Brüning*, 1992, 34. *Beuken*, 2000, 300, übersetzt „Habicht".

[1092] Wörtl. כָּל־חַיְתוֹ־גוֹי „alle Tiere der Völker". Statt גוי ist כָּל־חַיְתוֹ־גַי[א] (so *Vlaardingerbroek*, 1999, 156f.; *Staubli*, 1991, 260; *Gerleman*, 1942, 42f.) oder besser נוי („Aue, Weide", eigentl. נָוֶה) zu lesen, vgl. *Irsigler*, 2002, 295; *Rudolph*, 1975, 278. Das gibt den Parallelismus am besten wieder und passt auch inhaltlich zur Beschreibung der Ödnis (vgl. Jes 43,20: חַיַּת הַשָּׂדֶה).

בְּכַפְתֹּרֶיהָ יָלִינוּ	übernachten auf ihren Säulen.
קוֹל יְשׁוֹרֵר בַּחַלּוֹן	[c]Eine Stimme singt in der Fensteröffnung,
חֹרֶב בַּסַּף	[d]ein ‚Rabe' (conj.) auf der Schwelle:
כִּי אַרְזָה עֵרָה׃	„ʾarzâ ʿērâ".
זֹאת הָעִיר הָעַלִּיזָה	[15a]Dies ist die prahlerische Stadt,
הַיּוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח	die wohnt in Sicherheit,
הָאֹמְרָה בִּלְבָבָהּ	die sagt in ihrem Herzen:
אֲנִי וְאַפְסִי עוֹד	„Ich – und niemand weiteres!"[1093]
אֵיךְ הָיְתָה לְשַׁמָּה	[b]Ach, sie ist geworden zum Entsetzen,
מַרְבֵּץ לַחַיָּה	zum Lagerplatz der wilden Tiere.
כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ	[c]Jeder, der vorbeigeht an ihr,
יִשְׁרֹק יָנִיעַ יָדוֹ׃	zischt, schwenkt seine Hand!

Der erste Teilvers v14a bezeichnet mit dem Begriff „Herden" (עֲדָרִים) Kleinviehherden, die sich (zur Nacht?, vgl. v14b) in den Ruinen versammeln. Das Verb רבץ bildet den Rahmen der Szene: Lagern (רָבְצוּ) in v14a noch Herden (עֲדָרִים) in den Ruinen, mit denen sich zumindest noch die Außenseiter der Zivilisation, nämlich Hirten und Nomaden (vgl. Jes 13,21), assoziieren lassen[1094], so wird in v15b aus der Stadt der Lagerplatz (מַרְבֵּץ) der wilden Tiere. Sowohl der Rabenvogel קָאַת als auch der dazu parallel genannte קִפֹּד übernachten (לין) in den Ruinen. Damit wird mit einer weiteren Steigerung die Szene in eine nächtliche, dunkle und noch unheimlichere Atmosphäre getaucht. Der folgende v14cd hat zahlreiche Korrekturen bzw. Übersetzungsvorschläge erfahren. In v14d wird vielfach חֹרֶב zu עֹרֵב verbessert.[1095] Ein Wechsel zwischen ח und ע ist nicht ungewöhnlich[1096], so dass die MT-Version auf einen „Hörfehler"[1097] zurückgehen könnte. Die Verschreibung könnte ihren Grund auch darin haben, dass das Thema der Passage die Verwüstung der Stadt ist, die Assoziation חֹרֶב also nahe liegt. Wenn der Rabe gemeint sein sollte, würde seine schwarze Farbe (vgl. Hld 5,7) die nächtliche Dunkelheit der Szenerie unterstreichen und der schwierige Satz am Ende von v14 (אַרְזָה עֵרָה) könnte als lautmalerische Darstellung des Rabenkrächzens verstanden werden.[1098] Als Trümmerbewohner ist der עֹרֵב allerdings lediglich noch in Jes 34,11 belegt, während Ps 147,9 und Hi 38,41 das Rufen (קרא und שׁוע) der Rabenküken nach Nahrung betonen, um der Sorglosigkeit der Rabenmutter die Fürsorge Jahwes entgegenzustellen. Ein weiterer Ände-

---

1093 Zur Übersetzung des Verses vgl. *Vlaardingerbroek*, 1999, 162; *Irsigler*, 2002, 309-311.

1094 Vgl. auch *Staubli*, 1991, 259.265. In Jes 13 wird hingegen sogar eine mögliche Bevölkerung durch „Outlaws" verneint.

1095 Vgl. *Rudolph*, 1975, 278. Auch die LXX verändert den Text entsprechend (κόρακες ἐν τοῖς πυλῶσιν). *Staubli*, 1991, 260, erkennt in v14 eine Karikatur des Schwellenhüters.

1096 Vgl. *Vlaardingerbroek*, 1999, 155.

1097 *Irsigler*, 2002, 296, unter Verweis auf *Rudolph*, 1975, 228. Vgl. auch *Vlaardingerbroek*, 1999, 155, zu den antiken Übersetzungen der Stelle.

1098 Vgl. hierzu *Riede*, 2000, 294; *Staubli*, 1991, 260; *Rudolph*, 1975, 278, der verschiedene Übersetzungsvorschläge nennt; *Seybold*, 1985, 53; *Vlaardingerbroek*, 1999, 156. Anders löst *Irsigler*, 2002, 297, das Problem, indem er den „rätselhaften Zusatz" als sekundäre Einfügung erklärt und im Sinne der LXX übersetzt „denn das Zedernwerk hat man bloß gelegt (?)". Der ursprüngliche Wortlaut des Satzes sei nicht mit der Konjunktion כִּי, sondern mit der Vergleichpartikel כְּ eingeleitet gewesen und habe gelautet: „Gleich einer Zeder ist ihr (stolzes) Sich-Aufrichten." Zur Schichtung des Textes vgl. *Irsigler*, 2002, 299-301.

rungsvorschlag will in v14c כּוֹס statt קוֹל lesen (vgl. Ps 102,7).[1099] So würde eine Parallele von כּוֹס und עֹרֵב entstehen, allerdings erst nach zwei Konjekturen. Da aber auch die Lesung einer immerfort lautgebenden (*polel* als x-PK von שׁיר) (Vogel-)Stimme (קוֹל) im Zusammenhang von Zeph 2,14 möglich und sinnvoll ist, soll hier dem MT der Vorzug gegeben werden.[1100]

Bis zu v15 wird die Verwilderung durch Vogelbilder anschaulich geschildert. In v15 unterstreicht die Zeitenfolge – zunächst Partizipien, die erst durch v15b als Vergangenheitsformen charakterisiert werden[1101] – die Endgültigkeit der Vernichtung. Dies wird noch weiter gesteigert durch die Interjektion אֵיךְ, die zur Gattung des Leichenlieds gehört (vgl. Jes 34,14).[1102] In der prophetischen Untergangsklage wird damit – in satirischer Absicht – die mesopotamische Stadtklage aufgenommen.[1103] Der abschließende v15 schlägt zudem einen Bogen zum Beginn der Schilderung und zieht durch die Aufnahme sowohl von v13c als auch v14a ein Fazit der Verwüstung: Aus dem „Lagern“ der „Herden“ in v14a (וְרָבְצוּ בְתוֹכָהּ עֲדָרִים) wird zusammenfassend in v15b nicht nur der „Lagerplatz“ der „wilden Tiere“ (מַרְבֵּץ חַיָּה) (s.o.), sondern auch die Worte שְׁמָמָה (13c) und שַׁמָּה (v15b) sind lautlich assoziiert[1104]: Die Vorübergehenden stoßen Laute aus (שׁרק) und schwenken die Hand, um sich vor den Geräuschen der Verödung – die von der zerstörten Stadt ausgehende Geräuschkulisse beschreibt auch Jer 51,37 (שַׁמָּה וּשְׁרֵקָה) – zu schützen[1105] sowie dem Entsetzen und Spott angesichts der Zerstörung Ausdruck zu verleihen (vgl. Jer 19,8; 49,17; 50,13; Klgl 2,15; Ez 27,36; Hi 27,23).[1106] Durch die Verbindung des apotropäisch-spöttischen Zischens mit der völligen Verödung der Stadt (vgl. auch die Verwendung desselben Lexems in den Ödnisbeschreibungen Jer 9,10; 10,22; 49,33; Mal 1,3) wird das Bild der zerstörten Stadt überboten: Die Gefahr, die hier lauert, muss mit besonderen Mittel gebannt werden.

In **Ps 102,7** wird der Vogel כּוֹס funktional eng mit der Dohle (קָאַת) verbunden:

מִקּוֹל אַנְחָתִי	[6]Von der Stimme meines Seufzens[1107]
דָּבְקָה עַצְמִי לִבְשָׂרִי׃	klebt mein Gebein an meiner Haut.[1108]
דָּמִיתִי לִקְאַת מִדְבָּר	[7]Ich gleiche einer Dohle der Wüste
הָיִיתִי כְּכוֹס חֳרָבוֹת׃	ich bin wie ein Kauz der Verwüstung geworden.
שָׁקַדְתִּי וָאֶהְיֶה כְּצִפּוֹר	[8]Ich wache und wimmere wie ein Vogel,
בּוֹדֵד עַל־גָּג׃	(bin) einsam auf dem Dach.

Die vv4.5 des Psalms beschreiben den körperlichen und seelischen Zustand des betenden Menschen ähnlich wie eine Stadt nach der Verwüstung: Seine Tage sind in

[1099] So *Staubli*, 1991, 260, der hier eine Assoziation zur Fenstergöttin Ištar sieht: Die zur dieser gehörige Taube werde durch das Käuzchen abgelöst.

[1100] Vgl. auch *Irsigler*, 2002, 296.

[1101] Vgl. *Irsigler*, 2002, 309.

[1102] Dazu s. *Jahnow*, 1923, 136; vgl. *Vlaardingerbroek*, 1999, 157f.

[1103] Vgl. *Rudolph*, 1975, 283; *Hardmeier*, 1978, 331-336. Zur Stadtklage auch *Dobbs-Allsopp*, 1993; *Wischnowsky*, 2001, 18-52; *Römer*, 2004; *Irsigler*, 2002, 310f. (Anm. 64).

[1104] Zu שְׁמָמָה als Leitmotiv in Zeph 2 vgl. *Irsigler*, 2002, 305f. (s. S. 161 zu KAI 222).

[1105] Vgl. *Staubli*, 1991, 261; *Vlaardingerbroek*, 1999, 163.

[1106] Vgl. HALAT 1527; auch *Irsigler*, 2002, 309.311. Zu v14e vgl. ebd., 296f. Dazu passt auch, dass nach Jes 34,15 die Schlange zum Inventar der Verwüstung gehört.

[1107] *Kraus*, [7]2003, 863f., möchte – dem Vorschlag der BHS folgend – ein Verb (יָגַעְתִּי „ich bin matt“) ergänzen. Dieser Ergänzung ist aber unnötig, vgl. auch *Riede*, 2000, 292 (Anm. 107).

[1108] Zu dieser Übersetzung von בָּשָׂר vgl. *Riede*, 2000, 292 (Anm. 108).

Rauch (בְעָשָׁן) aufgegangen, die Gebeine (עֶצֶם) glühen (נחר) wie ein Kohlebecken (vgl. Jes 38,14). Vers 6 nennt das Vergleichsmoment für die Vogelmetaphern קָאַת und כּוֹס: Zunächst geht es um die Laute, die diese Vögel ausstoßen und die das laute Seufzen des Klagenden unterstreichen.[1109] Über den Vogel כּוֹס, der in Jes 34,11 nicht genannt wird[1110], ist wenig mehr zu sagen, als dass er ebenfalls in der Verwüstung haust[1111] und klagende Laute ausstößt. Der Name כּוֹס ist möglicherweise onomatopoetischen Ursprungs und der Vogel am ehesten als Eulenart anzusehen, vielleicht als Käuzchen.[1112] Über das Lexem חָרֵב[1113] (vgl. Hi 30,30: וְעַצְמִי־חָרָה מִנִּי־חֹרֶב; auch Zeph 2,14) wird ein Bezug zu anderen Schilderungen der Verwüstung hergestellt: Die Einsamkeit und Klage des auf dem Dach wachenden Vogels[1114] entspricht der Szenerie der verlassenen, von Menschen gemiedenen Stadt. Der Beter wird nicht nur verspottet wie eine zerstörte Stadt, sondern ihm gelten sogar dieselben apotropäischen Riten: Die Feinde nennen seinen Namen zum Fluch, um zu spotten (v9). So werden in Ps 102,6-8 die Topoi Einsamkeit und Klage in einen engen Zusammenhang gebracht, indem jeweils das eine durch das andere unterstrichen wird. Beide Vögel, כּוֹס und קָאַת, stehen also als Metapher für Seufzen und soziale Isolation.[1115]

[1109] Vgl. das *Šu-ila*-(Handerhebungs)gebet an Ištar (*Falkenstein*, 1953, B 61): „Es fliegt und flattert mein Herz wie ein Vogel des Himmels. Ich klage wie eine Taube Tag und Nacht, ich bin niedergedrückt und weine jämmerlich, von Ach und Weh ist mein Gemüt gequält", zitiert nach *Kraus*, [7]2003, 867, vgl. auch *Bauks*, 2004, 113 oder ein ähnliches Gebet an Ea, Šamaš und Marduk, vgl. TUAT II 776, Z.8-12; *Foster*, 1993, 554f. Eine ähnliche Klage kann auch Inanna selbst ausstoßen: „Wie eine furchtsame Taube verbrachte ich den Tag auf dem Dach. Wie eine flatternde Fledermaus verschwand ich in einer Erdspalte. Mich hat er (der Feind) aus meinem Haus wie ein Vogel wegfliegen lassen; mich, die Herrin, hat er aus der Stadt wie einen Vogel wegfliegen lassen", *Heimpel*, 1968, 58.11; *Riede*, 2000, 304f. (Anm. 218). Ähnlich wird in der Klage von Ur (Z. 237) Ningals das Verlassen der Stadt mit der Metapher des Fortfliegens bezeichnet: „Ningal verließ wie ein (ängstlich) auffliegende/furchtsamer Vogel ihre Stadt", *Römer*, 2004, 97.

[1110] Die Tierbezeichnung כּוֹס findet sich in den Listen Lev 11,17 (LXX übersetzt „Nachtrabe" [νυκτικόραξ], Vg „Uhu" [*bubo*]) und Dtn 14,16 (nach LXX und Vg „Reiher" [ἐρωδιός; *herodius*]). Ps 102,7 nennt כּוֹס (LXX [νυκτικόραξ] und Vg [*nycticorax*] übersetzen beide „Nachtrabe" bzw. „langohrige Eule").

[1111] Im Arabischen wird die Eule „Mutter der Trümmer" genannt, da sie gern in abgelegenen Orten und Ruinen lebt, vgl. *Brüning*, 1992, 34. In der griechischen Mythologie gilt der νυκτικόραξ als ein „bird of evil omens". Im Mythos von *Meropis* ist Athena mit der Insel Kos (oder Μεροπίς) verbunden, deren Namen wohl aus hebr. כּוֹס abzuleiten ist, vgl. *West*, 1995, 121f.

[1112] Vgl. *Riede*, 2002, 203; *Herkenne*, 1936, 328, vermutet eine Schleier- oder Perleule. Ähnlich *Firmage*, 1992, 1155: „owl?"; HALAT 444: „unreine, in Ruinen lebende kleine Eule".

[1113] Vgl. zur Bedeutungsvielfalt *Riede*, 2000, 295.

[1114] Zur Übersetzung von v8 vgl. *Riede*, 2000, 297-305, der sich mit überzeugenden Argumenten gegen die Verbindung der von *Brüning*, 1992, bes. 142-147, angenommenen Zusammenhang mit dem ägyptischen Ba-Vogel wendet.

[1115] Eine besondere Bedeutung haben Vögel in in der Mythologie und Ikonographie Mesopotamiens. Hier werden Vögel (Tauben) mit der Unterwelt verbunden. Tote tragen in der Unterwelt ein Federkleid, das es ihnen ermöglicht, zu fliegen, das aber gleichzeitig das Elend der Totenwelt symbolisiert, vgl. *Berlejung*, 2001, 465-501, bes. 473-479; *West*, 1995, 126; *Keel*, 1992, 143-168.

Die Trümmer bewohnenden unreinen Vögel gehören nach Jes 34,11, Zeph 2,14 und Ps 102,6-8 zum festen Inventar der menschlichen Gegenwelt und verkörpern Einsamkeit, Verwüstung sowie (bis auf קִפּוֹד) Unreinheit: Mit קָאַת wird ein unreiner Vogel genannt, der gemeinsam mit כּוֹס in den Vergänglichkeitsschilderungen Zeph 2,14 und Ps 102,7 als schreiendes Tier auftaucht. Auch der Vogel יַנְשׁוֹף gilt als unrein. Wenn der unreine עֹרֵב genannt wird, mag das schwarze Gefieder des Raben mitgedacht sein, allerdings wohl weniger als positives Vergleichsmoment, sondern eher, um das Dunkle und Nächtliche der Szene zu betonen. Falls קָאַת eine Dohle, d.h. einen Rabenvogel, bezeichnet, קִפּוֹד hingegen eher eine Eulenart, würde sich dies im parallelen Teilvers, der עֹרֵב und יַנְשׁוֹף zusammenstellt, spiegeln: Auch hier wäre dann zunächst eine Eulenart, dann der Rabe genannt. Eine chiastische Gegenüberstellung von je einem Raben- und einem Eulenvogel wird auch durch die Stellung der Verben gestützt.[1116] Damit ergäbe sich eine gute Symmetrie für Jes 34,11b.c: Die Rabenvögel קָאַת und עֹרֵב stehen in einem Chiasmus den Eulen קִפּוֹד und יַנְשׁוֹף gegenüber.
Die vv13c-15 steigern noch einmal die unheimliche Szenerie: Während die in v11 genannten Vögel männliche Tiere sind, die im Singular stehen, wird in vv13c-14b eine weibliche Tiergruppe, nämlich die der Strauße genannt. Strauße gehören mit den Schakalen fest zum Inventar verödeter Landschaften (s. 5.1.1). Im Gegensatz zu Strauß und Schakal handelt es sich bei den אִיִּים und צִיִּים in v14a um zoologisch nicht genau bestimmbare Wesen. Das Paar verkörpert vielmehr Trockenheit und Verwüstung (צִיִּים) sowie Heulen und Klagen (אִיִּים) (s. 5.1.2). Der Name צִיִּים spielt klanglich und semantisch außerdem mit צִיּוֹן (Jes 34,8; 35,10) und צִיָּה („Durst“) in Jes 35,1[1117] (vgl. auch Jes 43,20). Abgeschlossen wird die Reihe der Tiere durch den Bock (שָׂעִיר) (s. 5.3.2). Mit der Reihung Eulen/Raben – Schakal/Strauß – Wüstling/Heuler – Bock wird so eine Steigerung geschaffen, die auf das einzige mit Namen genannte Wesen, Lilit, hinführt. Lilit sucht sich ihren Ruheplatz (מָנוֹחַ) mitten unter den Trümmerbewohnern und in den Ruinen Edoms. Die Wahl des Begriffs מָנוֹחַ betont dabei besonders das Gegenbild zur menschlichen Welt. Der Terminus bezeichnet in der dtr Theologie den Tempel (vgl. auch Jes 66,1) und auch sonst einen friedvollen Ort der Ruhe für Menschen (Jes 28,12; Ps 116,7; Ruth 3,1; vgl. auch Dtn 12,9; Ps 95,11) bzw. dessen Fehlen (vgl. Dtn 28,65; Klgl 1,3; vgl. Jes 32,18).[1118] Friedvolle Ruhe kann es aber dort, wo die Lilit wohnt, nicht geben.
In vv14c-15c finden sich nur noch weibliche Tiere. Dieser Umschwung wird u.a. durch die Gegenüberstellung von רֵעֵהוּ (v14b) und רְעוּתָהּ (v15c) kontrastiert (vgl. auch הִרְגִּיעָה in v14a, das graphisch sowohl רֵעֵהוּ als auch רְעוּתָהּ

[1116] Während 11a mit einem Verb im *w*-AK beginnt, endet der Vers in 11b mit w-x-PK, schließt also auch syntaktisch die Vogelpaare zusammen, vgl. auch *Miscall*, 1999, 74.
[1117] Vgl. *Miscall*, 1999, 83.
[1118] Vgl. *Miscall*, 1999, 84f.

ähnelt). Der Aufenthaltsort der Lilit wird syntaktisch eng mit dem der nach ihr genannten weiblichen Tiere verbunden: Dreimal wird das Wort שָׁם (אַךְ־שָׁם in v14a.15c und שָׁמָּה in 15a) wiederholt. Diese enge semantische und syntaktische Einbindung spricht dafür, dass Lilit von Anfang an in den Kontext von Jes 34,11-15 gehört hat.

Auf die Funktion der Lilit wird vielleicht durch die beiden sie begleitenden Tiere (קִפּוֹז und דַּיּוֹת) in v15 angespielt, deren zoologische Bestimmung allerdings nicht ganz eindeutig ist: Das Hapaxlegomenon קִפּוֹז wird wohl am besten mit „Pfeilschlange" (*coluber jugularis*) zu übersetzen sein. Der hebr. Name des Tieres würde sich dann auf dessen blitzschnelle Bewegungen beziehen.[1119] Der Name des abschließend genannten Vogels findet sich in zwei Varianten (דָּאָה und דַּיָּה) und ist „verwandt mit dem (…) Verb דאה ‚fliegen, auf Beute herabstoßen' (Dtn 28,49; Jer 48,40; 49,22), das sich auf das Jagdverhalten der Raubvögel bezieht"[1120]. Ob sich das Verb vom Nomen ableitet oder umgekehrt, kann nicht entschieden werden.[1121] In Lev 11,14 (הַדָּאָה)[1122] und Dtn 14,13 (הַדַּיָּה)[1123] zählt das Tier zu den unreinen Vögeln.[1124] Der einzige weitere Beleg für den Vogel ist Jes 34,15. Die Übersetzungsvorschläge variieren vor allem zwischen Gabelweihe[1125] und Geier[1126]. Jedoch wird der Geier auch mit dem Wort נֶשֶׁר (vgl. Spr 30,17) bezeichnet, so dass vielleicht doch an einen anderen Raubvogel gedacht werden muss.

Wenn die Bestimmung der קִפּוֹז als Pfeilschlange richtig ist, würde die Vorstellung eines Raubvogels gut in die unheimliche, todeskonnotierte Szenerie passen: Die Schlange bedeutet blitzschnelle Todesgefahr vom Erdboden und aus Mauerritzen, der Raubvogel stößt vom Himmel herab und ergreift seine Beute. Neben den neu eingeführten Tierbezeichnungen zeichnet sich v15 durch eine Abfolge von vier Verben aus, von denen keines ein direktes Ob-

---

[1119] GB 719: „neuhebr./ja. *qpz/qps* ‚springen'"; *Riede*, 2002, 182; HALAT 1044. Neben der Pfeilschlange sind im Alten Testament außer der Gattungsbezeichnung נָחָשׁ sieben weitere Schlangenarten belegt, vgl. dazu *Riede*, 2000, 231f. *Wildberger*, 1982, 1328f., will auf eine eindeutige Festlegung verzichten, während *Zapff*, 1995, 251, hinter קִפּוֹז einen Dämon vermutet: „לילית ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit der altorientalischen gleichnamigen Nachtdämonin gleichzusetzen, die Bedeutung von קפוז (sic!) ist dagegen unsicher. Es dürfte sich aber wohl auch hier um ein dämonisches oder mythologisches Wesen handeln. Beide stellen offenbar in Ergänzung der übrigen allesamt aus Jes 13,21.22a entnommenen Lebewesen die Krönung der unheimlichen Tier(dämonen)reihe dar."

[1120] *Riede*, 2002, 202; vgl. ugar. *dỉy* „to fly", DUL 259. Dagegen *Driver*, 1955a, 10.

[1121] Vgl. *Riede*, 2002, 202 (Anm. 284).

[1122] LXX: γύψ („Geier"); Vg: *milvus* („Gabelweihe"), vgl. *Wildberger*, 1982, 1329. *Watts*, 1987, 6, übersetzt „beaked animal".

[1123] Vg: *milvus*; LXX: ἰκτίν, ebenso auch Aquila; *Watts*, 1987, 6 („kite, chicken hawk").

[1124] Dtn 14,13 nennt auch ein Tier רָאָה – damit könnte der rote Milan gemeint sein, aber auch eine Verschreibung für דָּאָה vorliegen, vgl. *Riede*, 2002, 207.

[1125] Vgl. *Riede*, 2002, 202.

[1126] *Watts*, 1987, 6: „a kite or vulture fits the context"; HALAT 199: „Geier?", „unreiner Raubvogel in Ruinen und Wüstungen"; dagegen vgl. *Firmage*, 1992, 1155: „hawk?".

jekt bei sich trägt.[1127] Umstritten ist auch die Übersetzung dieser Verben: Der Terminus קנן („nisten“) wird sonst nur für Vögel gebraucht (vgl. Jer 48,28, Ez 31,6; Ps 104,17; metaphorisch in Jer 22,23 [*puʿal*]). Allerdings legt auch eine Schlange Eier und überlässt diese dann – wie auch der Strauß nach Hi 39,14 – sich selbst. Schwierig ist die Übersetzung von מלט (*piʿel*). Das Lexem ist häufig in der Bedeutung „retten“ belegt, was aber an dieser Stelle kaum sinnvoll erscheint. In Jes 66,7 (*hifʿil*) findet es sich einmal im Sinne von „gebären“, in Hi 41,11 (*hitpaʿel*) als „hervorsprühen“ o.ä. Die Bedeutung „hervorbringen“ ist also wohl in der Wortbedeutung enthalten. Vielleicht soll die Wahl gerade dieses Verbs gleichzeitig das schnelle Verlassen des Geleges anklingen lassen.[1128] Auch das Wort בקע (*qal*) ist in seiner Bedeutung nicht eindeutig. Die Grundbedeutung des Begriffs ist „(zer)spalten“ (vgl. auch Ps 74,14). In Jes 59,5 (*piʿel*) wird es auch in Bezug auf Schlangeneier (צֶפַע) verwendet. Wahrscheinlich bezeichnet das Spalten der Eier das Schlüpfen der kleinen Schlangen, die dazu die Eier zerspalten müssen.[1129] Das Verb דגר ist kaum bezeugt. Es findet sich außer an dieser Stelle nur noch in Jer 17,11, wo der Wachtel vorgeworfen wird, sie würde auf einem Nest sitzen, ohne selbst Eier gelegt zu haben. Daraus wäre auf eine Bedeutung „brüten“ zu schließen. Dagegen kann auf die arab. Wurzel *drǧ* („schreiten, weggehen, + min: einem Nest entwachsen, aufwachsen“) verwiesen werden. Das würde in den Kontext der schlüpfenden Jungen passen, die sofort Schutz vor ihren Feinden finden müssen und dazu in den Schatten der Mauerritzen verschwinden.[1130]

Jes 34 unterscheidet sich nicht nur durch die Einführung der Lilit in v14 von anderen Vernichtungsschilderungen, sondern auch durch die Nennung von קִפּוֹז und דַּיָּה in v15, die sich sonst nirgends finden (nur דַּיָּה in Lev 11,14 und Dtn 14,13). Im Grunde ist in vv11-14 bereits alles gesagt, um die Szenerie in ihrem vollen Bildgehalt zu beschreiben. Die Einführung von קִפּוֹז und דַּיָּה, die syntaktisch eng mit Lilit verschränkt werden, könnte daher – wenn sie mit Pfeilschlange und Raubvogel richtig übersetzt sind – vielleicht einen anderen Grund haben, nämlich die indirekte Charakterisierung Lilits. Wie die Wirkungsgeschichte der Lilit zeigt, bringt sie wie die Schlange (קִפּוֹז) durch Gift den Tod. Sie verlässt ihre Kinder und ist aufgrund ihres unvermuteten Auftauchens gefährlich. Tödliche Gefahr geht auch von vom Himmel herabstoßenden Raubvögeln (דַּיּוֹת) aus. Damit schwenkt Jes 34,15 auf die Ebene

---

[1127] Dabei drücken die ersten beiden Verben (*x*-AK, PK+*w*) die Regelmäßigkeit der Handlung aus, während nach *Miscall*, 1999, 85, die zwei folgenden *w*-AK-Formen als Erklärung für die vorhergehende Zeile dienen sollen.

[1128] *Kaiser*, 1973, 279 (Anm. 11), streicht die Form ganz und übersetzt: „Dort werden die Pfeilnattern nisten, und legen und ‘ihre Eier’ verlassen.“

[1129] Vgl. *Kaiser*, 1973, 279 (Anm. 12).

[1130] *Kaiser*, 1973, 279 (Anm. 13). *Miscall*, 1999, 73 (Anm. 57). 82 (Anm. 78) übersetzt nicht Schlange, sondern „owl“ und identifiziert auch in v11 alle Tiere mit der Eule. *Driver*, 1955b, 136, übersetzt „Wüstenhuhn“, da die Pfeilschlange nicht brütet.

der indirekten Metaphorik. Anders als im späteren Juden- und im Christentum darf offensichtlich nicht allzu konkret von bösen Geistern geredet werden.
Jes 34 spielt in der Reihe der Unheilschilderungen also eine besonders markante Rolle: Die Ruinenlandschaft wird besonders ausführlich geschildert und gegenüber anderen Texten (s. 5.1) werden neue Aspekte eingeführt. Zudem wird in besonderer Weise auf andere Texte rekurriert.[1131] So kombiniert Jes 34,11.13-14 die Tiere aus Jes 13,21f. mit Jes 14,23 und Zeph 2,14: Die קִפּוֹד begegnet nur drei Mal, nämlich in Jes 14,23 und Zeph 2,14 sowie Jes 34,11. Ähnliches gilt für die קָאַת aus Zeph 2,14 und Ps 102,7. Aus Jes 13,21f. werden צִיִּים, אֹחִים, בְּנוֹת יַעֲנָה, אִיִּים und תַּנִּים übernommen. Zusätzlich fügt Jes 34,11.13-14 die Vögel עֹרֵב und יַנְשׁוּף ein, sowie die Tiere קִפּוֹז und דַּיּוֹת hinzu.[1132] Aus dem Plural שְׂעִירִים wird der שָׂעִיר (s. 5.3). Dabei richtet sich Jes 34,11-15 in den paarweisen Nennungen der Tiere nach den Vorgaben anderer Trümmerbeschreibungen, teilt die Tierpaare[1133] aber in zwei Reihen auf: In v11 werden Tiere genannt, die – bis auf קִפּוֹד – zu den unreinen Vögeln gehören. In der zweiten Reihe v13-15 werden Tiere und Sammelbegriffe aufgezählt, deren Symbolkraft in ihrer Zugehörigkeit zur Topographie der Peripherie liegt. Damit bietet Jes 34,11-15 nicht nur eine (so gut wie) vollständige Liste der Trümmerbewohner, sondern geht sogar über das Überkommene hinaus und steigert so die Aussagen von Jes 13,21f.: Weit schlimmer als Babel soll es Edom ergehen, dem Bruder Israels (s. 5.3.2.1).[1134]
Jes 34,11-15 ist damit ein literarisch sorgfältig komponierter und wohl später Text „schriftgelehrter Prophetie".[1135] Es kann also kaum von einer Art „volkstümlichen Dämonenvorstellung" gesprochen werden, die sich in Jes 34 widerspiegelt. Vielmehr dient die Einführung der Lilit einer Steigerung anderer Ödnisbeschreibungen. Dabei ist zu fragen, warum und wie die Lilit ihren Einzug in Jes 34 gefunden hat. Den sie nach der mesopotamischen Vorstellung prägenden Charakter hat Lilit in Jes 34 verloren. Der einzig mögliche Anknüpfungspunkt könnte der Aufenthalt der Lil-Geister in Ruinen darstellen. Möglicherweise war die Verbindung zu Mesopotamien durch die Verarbeitung von Jes 13 gegeben, so dass mit dem Wissen um die Bedeutung

---

[1131] Vgl. auch *Beuken*, 2000, 300f.

[1132] *Seitz*, 1993, 237, sieht in der paarweisen Nennung der Tiere eine Verbindung zu Gen 6,17-22. Dabei werden hier allerdings die reinen Tiere durch unreine bzw. nicht klar einzuordnende Tiere und Wesen ersetzt und ein hoffnungsvoller Neuanfang ist ausgeschlossen.

[1133] Vgl. *Zapff*, 1995, 251.

[1134] Vgl. *Wildberger*, 1982, 1340; *Zapff*, 1995, 250f.

[1135] Zur literarischen Abhängigkeit von Jes 34 von Jes 13 und Zeph 2 bzw. Jer 50-51 von Jes 13-14 und Jes 34 sowie der von Jer vorgenommenen Umdeutung der in Jes 13f. vorkommenden Topoi vgl. u.a. *Erlandsson*, 1970, 154-159; *Zapff*, 1995, 188-190.195f.; *Fischer*, 2005, 569f.590.

eines solchen Wesens in Mesopotamien die Steigerung der Ödnis in Jes 34 gegenüber der Vernichtungsschilderung Babylons besonders hervorgehoben werden soll. Nur in Jes 34,14 wird ein konkreter Name genannt, während in allen anderen Vernichtungsschilderungen immer auf der Ebene der (Tier-)Metapher gearbeitet wird. Allerdings bleibt in Jes 34 Lilit in klar umfassten Grenzen tätig: Sie dient einzig der Schilderung des Bereichs, der zur menschlichen Antigesellschaft gehört und nimmt keine darüber hinaus gehenden eigenständigen Funktionen wahr. Die Vernichtung Edoms ist allein dem Wirken Jahwes zuzuschreiben, die Besiedlung durch Tiere und Lilit ist eine sekundäre Folge des Handelns Jahwes. Lediglich hintergründig wird über das Bild der Verwüstung, über die mit der Unterwelt verbundenen Vögel und Tiere (insbesondere die Eulen als Nachtvögel), über die Symboltiere der Verwüstung und der Klage (Strauß und Schakal) sowie über die Nennung weiterer unheimlicher Wesen, die in die Topographie der Verwüstung gehören (Wüstlinge, Heuler, Bock), die Gefahr, die von Lilit ausgeht, beschrieben. Indirekt lässt das Verhalten von Schlange und Raubvogel ihren Charakter anklingen. Wer Lilit begegnet, begegnet tödlicher Gefahr und überschreitet die Grenze zur Peripherie, in deren Bereich sich die zerstörte Stadt befindet. Lilit gehört damit zum Inventar einer negativ geprägten, todeskonnotierten Gegenwelt zur menschlichen Zivilisation. So bildet Jes 34,11-15 ein Bindeglied zu späten Texten: In Jes 34,14 wird der Name der Lilit zwar genannt, jedoch ist der Text noch weit von dem entfernt, was z.B. Ašmodai im Buch Tobit verkörpert.

5.2.3 Zusammenfassung

Sicher lässt sich Lilit als Lil-Geist religionsgeschichtlich nur in Mesopotamien bezeugen. Dort verfügt sie über einen ausgeprägten Charakter, der besonders in sexueller Gefährdung besteht. Ob sie sich auch ikonographisch nachweisen lässt, ist unsicher. Dagegen verfügt sie über eine reiche Wirkungsgeschichte, die sich über mandäische Zauberschalen in das frühe Judentum und die Kabbala bis in die Literatur des christlichen Abendlands und die zeitgenössische feministische Szene erstreckt. Ungeachtet der Vor- und Nachgeschichte der Lilit hat sie in den biblischen Texten kaum Spuren hinterlassen. Einzig in der poetischen Schilderung der Vernichtung Edoms ist ein sicherer Beleg für das Lexem zu finden. Hier gilt sie aber einzig als Verkörperung der menschlichen Antigesellschaft und damit der besonderen Verdeutlichung des göttlichen Handelns an Edom. Den ausgeprägten (sexuellen) Charakter, über den die Lil-Geistern in Mesopotamien verfügen, hat Lilit in Jes 34,14 verloren. Die einzige Verbindung zu mesopotamischen Vorstellungen scheint der Aufenthalt in Ruinen zu sein. Dagegen wird in der Wirkungsgeschichte der Lilit gerade der ausgeprägte mesopotamische Charakter der Ardat-Lili und Lilitu weitergetragen. Im schriftgelehrten Text Jes 34,14 agiert Lilit nicht als Dämonin, sondern ist wie die anderen Trümmerbewohner lediglich ein peripherer Geist.

5.3 שְׂעִירִים als Repräsentanten der gegenmenschlichen und der gegengöttlichen Welt

Neben der mit Hilfe der in 5.1 und 5.2 beschriebenen gegen*menschlichen* oder antizivilisatorischen Welt, d.h. als Bereich der Peripherie, in dem Menschen nicht (mehr) leben können, steht die Konstruktion der gegen*göttlichen* Welt. Auch diese ist als Bereich, in dem kein Kult (mehr) stattfinden darf, mit bestimmten Vorstellungen verbunden. Die שְׂעִירִים werden in jeweils beiden Bereichen, der gegenmenschlichen wie der gegengöttlichen Welt, verortet.

Der Name שָׂעִיר („Ziegenbock/Haariger"), leitet sich aus seinem Aussehen ab.[1136] Meist werden die שְׂעִירִים als „Bocksdämonen" bezeichnet. Das frühe Judentum hat die שְׂעִירִים als שידין, d.h. als Dämonen, verstanden und in seine Dämonologie integriert.[1137] *Sifra* 17,7 (330a) definiert die שְׂעִירִים folgendermaßen: „*śĕᶜîrîm* ‚die Bocksgestaltigen (Lev 17,7) bedeutet nichts anderes als Dämonen (*šdyn*), wie es heißt: Und Bocksgestaltige *śᶜyrym* tanzen dort."[1138] Azazel wird zum bocksgestaltigen Wüstendämon und gilt, als einzig namentlich benannter Bocksdämon, als deren Anführer.[1139]

Auch die gegenwärtige Forschung versteht unter den שְׂעִירִים meist „Bocksgeister".[1140] So schreibt z.B. *Fischer* über die שְׂעִירִים: „Hier handelt es sich wohl um bocksgestaltige Dämonen, Satyre (…), Bocksdämonen oder Haarige (…). Die Israeliten fürchten bocksgestaltige Felsdämone [sic] (…) und bringen ihnen Opfer dar (…) ähnlich den šedîm."[1141] *Kaiser* nimmt unter Verweis auf 2Kön 23,8; Lev 17,7; Jes 34,12.14; 53,9 (conj.) und 2Chr 11,15 an, dass „die ‚Haarigen'" „Bocksdämonen" seien, „deren Kult in vorjosianischer Zeit, wohl aus kanaanäischem Volksglauben stammend, selbst in Jerusalem eine Pflegestätte besessen haben soll".[1142] *Staubli* erweitert das Bild, indem er verschiedene Aspekte von Böcken im Alten Testament miteinander in Beziehung setzt: „(…) das lebenslustige, trotzige Starksein und die dämonisch gehörnte Haarigkeit gaben dem Tier im AO eine symbolische Dimension: einerseits als Ziege am Lebensbaum (…) und andererseits als Bocks-

---

[1136] „Der Ziegenbock (…) heißt wegen seines zottigen Fells שָׂעִיר ‚Haariger' (vgl. I ‚behaart')", *Riede*, 2002, 176; vgl. auch *Firmage*, 1992, 1157; *Erlandsson*, 1970, 27; *Janowski*, 1993b, 158 bzw. *ders.*, ²1999c, 732. Vgl. akk. *šārtu(m)* „Haare, Fell" (AHw 1191) bzw. bzw. äg. *śᶜr* „Gestrüpp" (Wb IV 48). Synonyme für den שָׂעִיר sind עַתּוּד, צָפִיר und תַּיִשׁ. Der עַתּוּד kann metaphorisch auch für Anführer stehen, vgl. GGG 308; *Miller*, 1970, 184.

[1137] So die Targume zu Jes 13,21; Lev 17,7; Jes 34,14; 2Chr 11,15; vgl. b*Ber* 62b; b*BB* 25a zu Dtn 32,2 („Das ist der Ostwind, der durch die Welt fegt wie ein Dämon [*śāᶜîr*]"; *Sohar* zu Lev 17, vgl. *Maier*, 1976, 680; *Janowski*, 1993b, 159.

[1138] Zitiert nach *Janowski*, 1993b, 159.

[1139] Die Verbindung zu Azazel findet sich bereits bei *Abraham ibn Esra*, vgl. *Milgrom*, 2000, 1462.

[1140] *Fabry*, 2003, 270.

[1141] *Fischer*, 2002, 90 (Anm. 399).

[1142] *Kaiser*, 1973, 20 (Anm. 76).

geist (…). Nach Meinung des Volkes hausen diese Dämonen gerne in verfallenen und versteppten Städten (…). Aufgrund dieses dämonischen Aspekts fand der Ziegenbock Verwendung im grossen Sühneritual des israelitischen Volkes (Lev 16,10.21f.), da seine Beseitigung die Beseitigung der Sünden darstellte."[1143] Auch im DDD² werden die שְׂעִירִים unter dem Stichwort „satyrs" aufgeführt und folgendermaßen beschrieben: „Die rätselhaften *śĕʿîrîm* könnten demnach mischgestaltige Wesen (Ziegenbock/Dämon) gewesen sein, die nach Jes 13,21; 34,14 eine ‚gegenmenschliche Welt verödeter Wohnstätten' (…) verkörpern, die man – verbotenerweise – aber auch verehrte (Lev 17,7; 2Chr 11,15). Das Verbot, die *śĕʿîrîm* zu verehren, ist nachexilische Fremdgötterpolemik."[1144]

Eine solche Beschreibung ist allerdings aus mehreren Gründen problematisch: Die griechischen Satyrn haben weder in ihrem Auftreten als lüsterne Verfolger der Nymphen und Mainaden oder antiker Theaterclowns noch in ihrem Aussehen (mischgestaltige Wesen mit Bocks- oder Pferdebeinen, Rossschweif und kurzen Hörnern) etwas mit den in den biblischen Texten genannten שְׂעִירִים gemeinsam.[1145] Über das Aussehen der שְׂעִירִים wird außer der Namensgebung („Haariger") nichts ausgesagt. Zudem werden so kultkritische Aussagen und Beschreibungen, die in den Bereich des mythisch gegliederten binär-vertikalen Weltbildes gehören, miteinander vermischt. Daher wendet sich *Driver* gegen eine Bestimmung der Böcke als Dämonen und stellt fest, dass weder Lilit noch die Seirim überhaupt einen mythologischen Ursprung hätten, sondern einen Vogel („nightjar", Ziegenmelker) bzw. wirkliche Ziegenböcke bezeichneten.[1146] Ähnlich sieht auch *Snaith* zumindest in Jes 13 und 34 normale Ziegenböcke.[1147]

[1143] *Staubli*, 1991, 177.

[1144] *Janowski*, 1993b, 159, vgl. *ders.*, ²1999c, 733. *Gray*, ²1928, 244f.: „Here as in Jes 34,14, Lev 17,7, 2Chr 11,15, 2Kön 23,8 (…) we must think of demonic animals, howling after the wont of demons as jinn in unfrequented places, of a hairy nature and perhaps goatlike in form"; GB 789 übersetzt שָׂעִיר III mit „bocksgestaltige Dämonen, Satyre, in der Wüste wohnend", „Waldteufel"; *Dillmann*, ²1880, 537: Die שְׂעִירִים sind „gefürchtete Götterwesen", „Unholde", die aufgrund der Verehrung als „Wüsten-, Wald- und Feldgottheiten", bzw. „bocksartige Dämonen wie Satyre und Faune" zu bezeichnen sind, „schlimme Wesen, die man verehrt, damit sie nicht schaden". Nach *Wohlstein*, 1963, 489, handelt es sich bei den שְׂעִירִים um „Tiere des Todes". Vgl. auch *Keel*, 2003, 220; *Spieckermann*, 1982, 99f.; *Knobel*, 1857, 497; *Noth*, ²1966, 112; *Elliger*, 1966, 227; *Duhm*, ⁵1968, 116. *Wellhausen*, 1897, 150 und *Smith*, ²1889, 84-87, vergleichen Lilit und die שְׂעִירִים mit den arab. *Ǧinnen*.

[1145] In der persischen Metallkunst ist die Verbindung von Widder und Satyr belegt, so auf einem Henkel, der einen geflügelten Widder stehend auf einem Satyrkopf darstellt, vgl. *Boardman*, 2003, 226 (Abb. 5.70a,b).

[1146] Vgl. *Driver*, 1959, 55-57. In ähnlichem Sinn übersetzt auch *Childs*, 2001, 118: „But desert creatures will lie down there, an its houses be full of owls. There ostriches will dwell and wild goats will dance."

[1147] Vgl. *Snaith*, 1975, 118.

Sowohl die Bezeichnung der שְׂעִירִים als „Bocksdämonen" als auch ihr Aussehen sind von zahlreichen (unausgesprochenen) Prämissen geprägt. Daher muss danach gefragt werden, inwieweit Aussagen über das Aussehen der שְׂעִירִים getroffen werden können, und ob sich aus den biblischen Texten tatsächlich belegen lässt, dass es sich bei den שְׂעִירִים um Dämonen und Bocksgottheiten handelt. Da es außerbiblisch einerseits (so gut wie) keine Belege für Ziegengottheiten in der Nachbarschaft des alten Israels gibt, andererseits aber Capriden eine wichtige Bedeutung in der Bildkunst des Alten Orients und Palästinas einnehmen, soll zunächst ein kurzer Überblick über den ikonographisch-semantischen Symbolgehalt von Ziegenböcken in Israel/Palästina gegeben werden. Zweitens werden die biblischen Texte dahingehend befragt, welche Funktion die שְׂעִירִים in den Texten der Hebräischen Bibel einnehmen und inwiefern ihre literarische Funktion ein Licht auf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung werfen kann.

5.3.1 Ikonographie

Ziegengottheiten oder Ziegendämonen lassen sich anhand von Texten im religionsgeschichtlichen Kontext des Altes Testaments kaum belegen. Zwar gibt es Darstellungen von Mischwesen mit Widderköpfen am Lebensbaum bzw. in Tierkampfszenen auf mesopotamischen Rollsiegeln[1148] sowie den Beleg eines Ziegengottes aus der Uruk-/ᶜObed-Zeit[1149], jedoch scheinen diese Belege ikonographisch bzw. zeitlich und räumlich zu weit entfernt, als dass sie direkt zur Deutung palästinischer Ikonographie bzw. der Bibel herangezogen werden könnten. Jedoch spielen Ziegen, Widder und Gazellen (s. 4.1.1.6)[1150] seit dem Neolithikum eine wichtige Rolle im Bildprogramm des Alten Orients und in Syrien-Palästina. Sie finden sich nicht nur in natürlichen Jagdszenen sondern besonders auch in religiös konnotierten Bildkontexten.[1151]

5.3.1.1 Capriden als Symbol für Stärke

Capriden (bes. Ziegen oder Steinböcke) werden in Palästina seit dem Chalkolithikum dargestellt, z.T. auf den Aspekt der Hörner – wohl als Zeichen von Virilität – reduziert.[1152] Die in der Wüste lebenden Tiere stehen für

---

[1148] Vgl. *Keel-Leu/Teissier*, 2004, 130f. (Abb. 138; postkassitisch [12./]11. Jh.); 144 (Abb. 146; babylonisch; 8./7. Jh.); 234 (Abb. 257; achämenidisch; 5./4. Jh.). Bei *Keel-Leu/Teissier*, 2004, 425 (Abb. 257), findet sich ein Rollsiegel, auf dem zwei Mischwesen mit Widderhörnern von einem Herrn der Tiere gebändigt werden.

[1149] Vgl. *Osten-Sacken*, 1992.

[1150] Zur zoologischen Unterscheidung der Horntiere vgl. *Keel*, 1990a, 263-266.

[1151] Vgl. *Keel*, 1995a, 190.

[1152] Möglicherweise vermittelt über das Horn kann so eine Verbindung von Stier und Capride gezogen werden: Beide gelten als Attributtiere von Wetter(Adad)- bzw. Kriegs(Rešep)-

besondere Kraft und Überlebensfähigkeit (s. 4.1.1.3), wobei vor allem Ziegenböcke aufgrund ihrer langen schwarzen Haare und ihres kampflustigen Verhaltens zunächst negativ konnotiert sind.[1153] Als bezwungene Tiere werden Capriden im Bildmotiv „des Herrn der Capriden" dargestellt, der allerdings in Palästina nur selten belegt ist: Ein „Herr der Steinböcke" (MB II B) ist in Akko gefunden worden (**Abb. 67**; vgl. Abb. 68).[1154] Das Motiv findet sich aber in der ramessidischen Massenware und hält sich bis in die EZ[1155]: Vier Abdrücke eines Stempelsiegels mit diesem Motiv aus der EZ II B sind in Dan gefunden worden.[1156] Aus der Gegend um Samaria oder aus Beth-Schemesch stammt ein Skaraboid mit einem Herr oder einer Herrin der Capriden.[1157] Nicht feststellen lässt sich das Geschlecht des „Herrn/Herrin der Capriden" auf zwei Rollsiegeln aus Taanach (**Abb. 69**) und Hazor.[1158] Da beide Szenen von Bäumen gerahmt werden, könnte dies auf die Göttin hindeuten (s. 5.3.1.2).[1159]
Ihr Vorkommen im Typos des „Herrn der Tiere" lässt vermuten, dass Capriden für Kräfte stehen können, die von einem Gott, Held oder König beherrscht werden. Die Unterwerfung von Capriden wird auch in Tierkampfszenen dargestellt, in denen Capriden nicht als Angreifer, sondern nur als Opfer von Angriffen auftreten.[1160] So ist der Capride häufig Opfer vom angreifenden Löwen, der möglicherweise den König in seiner Funktion des Niederschlagens der Feinde darstellt (vgl. Abb. 70; Abb. 71).[1161] Bestimmte Darstellungen des „Herrn der Capriden" könnten dafür sprechen, in den Capriden nicht unbedingt nur unterdrückte Mächte zu sehen, sondern auch Repräsentanten der Kraft der „Herren".[1162] Auf einem assyrischen Siegel steht eine geflügelte (weibliche?) Gottheit auf Capriden, hält zwei Capriden

---

Gottheiten und stehen für besondere Stärke und Kraft, vgl. *Hübner*, 1993, 138; *Koenen*, 2003, 114.

[1153] Vgl. *Keel/Küchler*, 1984, 112; *Keel/Uehlinger*, ^{5}2000, 21f.

[1154] Der Heros, der Capriden an den Hinterbeinen hält, ist „auf nordwestsemitischen beschrifteten und zahlreichen anderen Siegeln aus Palästina und Syrien nachweisbar", *Hübner*, 1993, 142.

[1155] *Keel*, 1995a, 191.

[1156] Vgl. GGG 206.

[1157] GGG 207 (Abb. 197a).

[1158] GGG 207 (Abb. 197c). Zu Abbildungen von Widdern/Bovinen auf Namenssiegeln vgl. *Avigad*, 1997, 75 (Abb. 78; 7. Jh. [?]); 80 (Abb. 94; 7.-6. Jh. [?]); 110 (Abb. 196; 8.-7. Jh.); 118 (Abb. 227; 7. Jh.); 132 (Abb. 279; 6. Jh.), 152 (Abb. 353); zum „Herrn" eines Widders/Horntiers *Ornan*, 1993, 54f. (Abb. 1-4).

[1159] Vgl. GGG 206.

[1160] Vgl. *Keel-Leu/Teissier*, 2004 (Abb. 155-156).

[1161] Vgl. GGG 26.

[1162] Diese Doppeldeutigkeit kommt vielleicht ebenfalls für die Podesttiere von Gottheiten in Frage (s. 4.1). Einerseits könnte hinter dem Bild der Aspekt der Feindunterwerfung zum Tragen kommen, andererseits könnte auch das Podesttier als Attributtier der Gottheit deren besondere Kraft und Macht repräsentieren.

an den Hinterläufen fest und wird von zwei Bäumen gerahmt (**Abb. 72**).[1163] Ein Rollsiegel aus Beth-Schean, das von *Keel/Uehlinger* in das ausgehende 8., frühe 7. Jh. datiert wird, zeigt den von einem Capriden und einem Greif flankierten Lebensbaum. Das Rollsiegel kombiniert drei Aspekte der Capridendarstellung: Im oberen Register zielt ein Bogenschütze auf einen springenden Capriden, daneben hält eine geflügelte „Herrin (?) der Tiere" zwei Capriden an ihren Hinterläufen fest (**Abb. 73**). Die Szene wird vielleicht mit Astralsymbolik kombiniert, falls die abgebildeten vier Punkte Sterne darstellen sollen.[1164] Die Gottheit kann auch hinter einem Capriden am Baum stehen und den gespannten Bogen auf einen Löwen richten.[1165] Der „Herr" bzw. die „Herrin der Capriden" könnte in diesen Darstellungen also auch als Beschützer der ihm zugeordneten Tiere und diese als Attribute seiner Potenz gelten. Es scheint, dass positiv-schützende (und mit Fruchtbarkeit verbundene [s. 5.3.1.2][1166]) Darstellungen des „Herrn der Tiere" vor allem mit Capriden verbunden sind.[1167]

[1163] *Matthews*, 1992, Abb. 429 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]).

[1164] Ebenfalls im Profil sind Götter ohne Flügel auf assyrischen bzw. assyrisierenden Rollsiegeln aus der EZ II C dargestellt, die aber nicht mit Vegetationssymbolen ausgestattet sind, sondern mit Bogen oder Sichelschwert ein Mischwesen, einen Capriden oder ein Rind bezwingen. Die Szenen werden durch die Darstellung von Himmelskörpern (Plejaden?) astralisiert, vgl. GGG 329 (Abb. 382c). Aus einer provinziellen assyrischen Werkstätte stammt wohl ein Siegel mit der Darstellung eines „Herrn der Mischwesen" (geflügelte Stiere), die von zwei Zweigen flankiert wird (s. S. 59). Hier sind also wiederum Vegetationssymbole und keine kriegerischen Attribute wie ein Schwert dargestellt. Auch astrale Symbolik fehlt. Eine Kombination von Greif, Astralsymbolik und Zweig findet sich auf einem anderen Siegel, vgl. GGG 337 (Abb. 292).

[1165] *Matthews*, 1992, Abb. 424 (mittelassyrisch [Tukulti-Ninurta I. und später]); vgl. Abb. 329; 330; 331 (assyrisch [Adad-Nirari I. und später]).

[1166] Die kämpferische und gleichzeitig fruchtbare Konnotation von Capriden zeigt sich vielleicht auch in ihrer (neuassyrischen) Verbindung mit den Plejaden: Nach *Staubli*, 2003, 84 (vgl. Abb. 91), „verweisen [Capriden] auf die von den Gestirnen bewirkte Fruchtbarkeit zu Lande und im Wasser", vgl. die Verbindung von Skorpion und Plejaden auf einem Rollsiegel bei *Amiet*, 1992, 105 (Abb. 225), sowie von Lebensbaum, Capriden, Plejaden und apotropäischer Hand, *Amiet*, 1992, 127 (Abb. 300), vgl. 154 (Abb. 351 [„Herr der Capriden", Plejaden und Baum]; Abb. 353 [„Herr der Capriden" und Plejaden]). Gleichzeitig werden Capriden und Plejaden auch in Kampfszenen miteinander kombiniert: Ein neuassyrisches Rollsiegel kombiniert die Motive des Tierkampfes (ein Held im Profil mit einem Dolch in der erhobener Rechten hält am linken Arm einen Capriden, von hinten zielt ein Bogenschütze auf den Bock) mit achtstrahligem Stern, Plejaden, Kreuz und Sichelmond, vgl. *Keel-Leu/Teissier*, 2004, 170f. (Abb. 160), dort auch weitere Belege für Tierkampfszenen mit Capriden. Ein Bovine mit Plejaden findet sich auf einem Stempelsiegel aus (*Tell Abū Hawām*, 1400-1300), vgl. *Keel*, 1995b, 122; vgl. eine astralisierte Tierkampfszene mit Greif, Capride und Plejaden auf einem Rollsiegel bei *Amiet*, 1992, 48 (Abb. 80 [sérié syro-palestienne]); 163 (Abb. 375).

[1167] Nach *Keel*, 1978, 64-68.86-125, wird Gott in Hi 39,13-18 als dominierend-herrschender und furchteinflößender „Herr der Tiere" geschildert. Dagegen wendet sich *Oeming*, 2001, 95-119.114, der zeigt, dass in Hi das Motiv des unterdrückenden „Herrn der Tiere" gerade zum beschützenden Herrn und Schöpfergott verfremdet wird: Gott bzw. El-Šaddaj

5.3.1.2 Capriden als Symbol für Leben, Heil und Fruchtbarkeit

Eine andere Konnotation von Capriden, nämlich die Verbindung mit Fruchtbarkeitssymbolik, ist im gesamten Vorderen Orient verbreitet. Im Bildprogramm des vorderen Orients gelten Capriden von den Sumerern bis in die Perserzeit als Repräsentanten der (nackten) Göttin bzw. als Symbol der Fruchtbarkeit.[1168] Besonders der liegende Capride mit zurückgedrehtem Kopf findet sich auf altsyrischen Siegeln häufig in Verbindung mit der nackten Göttin.[1169]

Seit der Bronzezeit werden Zweig, Capride und Göttin kombiniert: Auf einem altsyrischen Rollsiegel kniet ein Mischwesen mit widderartigem Kopfschmuck[1170] vor der nackten Göttin, die ihren Mantel öffnet. Das Bild zeigt außerdem Skorpion und Taube, die wohl wohl als Fruchtbarkeitssymbole fungieren (**Abb. 74**), ein geflügelter Greif dient vielleicht als Schutzsymbol. Ein in Sichem gekaufter Skarabäus (MBII B) zeigt einen von zwei Falken und Uräen flankierten Göttinnenkopf über einem *nb*, unter dem zwei Menschen verehrend vor dem Lebensbaum knien (**Abb. 51**). Auf dem zweiten Siegel aus *Tell el-ᶜAǧūl* steht ein Verehrer mit erhobener Hand vor dem Baum.[1171] Aus der SB findet sich eine Figurine aus *Ḫirbet Rās es-Sūq* (*Tel Ḥarāšīm*), auf deren Beinen je ein Capride an einem Baum abgebildet sind. An den Brüsten der Frau, die ihre Hände öffnend an ihre Scham hält, saugen zwei menschliche Figuren (Kinder?).[1172] Verschiedene Skarabäen der MB II A stellen die nackte Göttin von Zweigen flankiert dar bzw. so, dass Zweige

---

„hegt und pflegt" „wie ein guter Vater" Tiere und Chaoswesen (s. Anm. 913). Als weiser Schöpfer und Beschützer der Tierwelt – bis hinein in die Welt des Mythos, repräsentiert in Leviathan und Behemot – zeigt sich das fürsorgende *dominium terrae* El-Šaddajs, vgl. *Lang*, 2001a, 862-864.869-872. Wenn es stimmt, dass auch in der (assyrischen) Siegelkunst positive Aspekte des „Herrn der Tiere" ausgedrückt werden können, wäre in den Gottesreden Hiobs gerade letzterer Aspekt aufgenommen.

1168 So die berühmten Widder am Lebensbaum aus den Königsgräbern aus Ur, vgl. z.B. *Collon*, 1995, 66. Vgl. zur EZ II B, GGG 242-244 (Abb. 222a-c); zur Perserzeit *Hübner*, 1993, 138 (Abb. 33); *Nunn*, 2000a, Taf. 63 (Abb. 235); Taf.61 (Abb. 209.211.212); Taf. 65 (Abb. 268 [König als „Herr der Capriden"]).

1169 Vgl. GGG 22. Ein Fünftel der Funde kombiniert Capride und Uräus.

1170 *Teissier,* 1996, 119, differenziert die Abbildung von den anderen und nennt das Mischwesen einen „ram-headed demon as a fertility figure", der auf Chnum verweise.

1171 Vgl. GGG 33 (Abb. 14a.b); *Hübner*, 1993, 138 (Abb. 33). Der Baum kann auch von Sphingen oder Uräen gerahmt werden, vgl. GGG 33 (Abb. 15b.c) oder von einem Capriden und einem Sphinx, vgl. *Parayre*, 1993, 36 (Abb. 36; *Samʾal*); *Bordreuil*, 1993, 85 (Abb. 12). Ein Widdermischwesen mit Flügeln am Lebensbaum zeigt *Matthews*, 1990, Abb. 412 (mittelassyrich [Tukulti-Ninurta I. und später]). *Hübner*, 1993, 134: „Die Bildmotive ‚Skorpion', ‚Herr der Tiere' und ‚Capriden am Lebensbaum' (...) sind in Ammon bislang nur auf anepigraphischen Stempel- und Zylindersiegeln belegt. Der Befund entspricht dem der nordwestsemitischen beschrifteten Siegel allgemein, auf denen diese Motive – wenn überhaupt – äußerst selten vorkommen."

1172 Fragmente einer solchen Figurine wurden in Afek, ein anderes Exemplar in Revadim gefunden, vgl. GGG 85 (Abb. 82).

aus ihrer Scham sprießen.[1173] Dass der Zweig als Teil des Lebensbaums zur Sphäre der Göttin gehört[1174], wird besonders deutlich in einem Skarabäus aus Jericho, auf dem die von Zweigen gerahmte nackte Göttin Widderhörner trägt (**Abb. 75**; vgl. Abb.1; Abb. 35). Auch Gazellen können mit dem Zweig dargestellt werden (**Abb. 76**; vgl. Abb. 77).[1175] Die Bildkomposition ist dabei so ähnlich, dass wohl nicht zwischen Gazelle und Ziege unterschieden wurde.[1176] Dafür spricht außerdem, dass sich eindeutig als solche zu identifizierende Gazellen nur selten finden und dass es auch bestimmte Ziegenarten mit gedrehten Hörnern gibt.[1177] Insofern ist zu vermuten, dass eine Unterscheidung von Gazellen und Ziegen im Bildprogramm der Göttin eher nicht intendiert ist (s. 4.1.1.6).
Das für Fruchtbarkeit stehende Motiv der „Capriden am Lebensbaum" hält sich in Palästina bis in die EZ III. Auf grob in die EZ II-III datierbaren palästinischen Stempelsiegeln wird der Lotusbaum meist zur Palme stilisiert dargestellt.[1178] Hinweis auf die kultische Verehrung der Göttin geben zwei Stempelsiegel, auf denen der Baum mit Verehrer/innen gezeigt ist: Ab der EZ finden sich auch Darstellungen von Adoranten vor einem Capriden auf Siegelamuletten. Die Göttin wird allerdings nicht selbst dargestellt, sondern durch ihre Attribute (Capride und/oder Lebensbaum, Zweig) repräsentiert.[1179] Dass die Capriden am Baum zum Bildprogramm der Göttin gehören, wird auch deutlich an den Terrakottaständern aus Taanach und Megiddo (EZ II A)[1180], in deren Darstellung der Typos „Herrin der Capriden" und „Capriden am Lebensbaum" zu verschmelzen scheinen.[1181] Auf einem Skarabäus aus Geser ähnelt die Haltung der Capriden den Terrakotten: Zwei Rücken an Rücken dargestellte halbaufgerichtete Capriden wenden ihren Kopf zurück und blicken auf mehrere Zweige, auf einem Stempelsiegel aus Taanach flankieren zwei Capriden mit hochgerecktem Kopf den Baum (**Abb. 77**; vgl. Abb. 35; Abb. 73).[1182] Eine Bulle aus Akko (EZ III) zeigt zwei Capriden, die einen Baum flankieren, der von der Flügelsonne überwölbt wird.[1183]

[1173] Vgl. GGG 31 (Abb. 11a.b; 12a-c).
[1174] Vgl. Zur Diskussion um die Identifizierung der Göttin *Keel*, 1998, 16-57; *Frevel*, 1995a, 9-22; 739-912; *Winter*, 1993, 479-576; *Schroer*, 1989, 89-207; GGG 132; *Hübner*, 1993, 141.
[1175] Vgl. *Keel*, 1997, 132f. (Abb. 82; *Tell el-ʿAǧūl*; MB II B [?]); 282f. (Abb. 525; *Tell el-ʿAǧūl*; 13.-15. Dyn.); *Avigad*, 1997, 148 (Abb. 339).
[1176] Vgl. zu einem Capriden mit Zweig *Avigad*, 1997, 326 (Abb. 869; 6. Jh.).
[1177] Vgl. *Keel*, 1995a, 190.
[1178] GGG 244 (Abb. 222a-c).
[1179] Vgl. GGG 171 (Abb. 178a-c).
[1180] Vgl. GGG 175-179 (Abb. 182a.b; 183; 184).
[1181] Vgl. GGG 176.
[1182] *Keel*, 1995a, 190 (Abb. 329). Auf 24 von 53 durch *Keel* gesammelten Stempelsiegeln aus Jericho und *Tell el-Fārʿa* (Süd) sind je ein Capride mit einem Zweig verbunden.
[1183] Vgl. GGG 436 (Abb. 362).

Auch auf den Krugmalereien von *Kuntilet ʿAǧrūd* (s. 2.1.2.2.1)[1184] und den Elfenbeinen von Samaria ist das Motiv der Capriden am Lebensbaum vertreten.[1185]

Im Bildtypos der Qudschu können Capriden die Göttin rahmen und werden später durch die – ebenfalls schwarze – Schlange, ersetzt.[1186] Die Verbindung von Schlange und Ziege ist alt. Ihre Austauschbarkeit zeigt sich bereits in der Ikonographie des Ziegengottes der ʿObed-/Urukzeit (**Abb. 78**). Ein Goldanhänger (SBI-IIA) aus *Mīnet el-Bēḍā* zeigt eine nackte Frau oder Göttin mit Schlangen und Capriden auf einem Löwen (**Abb. 79**). Sowohl der Schlange als auch der Ziege wird „aggressive Lebendigkeit", „Lebenskraft" sowie „Heilkraft" zugeschrieben.[1187] Dass Göttin und Capriden zusammengehören und als Zeichen für Fruchtbarkeit und Leben dienen, wird schließlich in einem Bildtypos aufgenommen, der ab der EZ I A-B vorkommt (**Abb. 80-82**).[1188] (Wild?-)ziegen und Steingeißen werden als ihre Jungen säugende Muttertiere dargestellt. Das säugende Muttertier und die Capriden am Zweig sind auch in EZ II B noch beliebt.[1189] Dabei können die säugenden Capriden zu zweit, zusammen mit der Göttin und einem Verehrer, mit Skorpion oder einzeln schreitend dargestellt werden.[1190] In einer Parallele aus dem 8. Jh. aus Sidon kann der Skorpion durch das *ankh*-Zeichen ersetzt werden.[1191] Ein Siegel aus der Ez IIB zeigt einen Capriden mit Jungtier und Astralsymbolen, möglichireweise ein weiterer Hinweis auf den himmlisch-göttlichen Aspekt des Bildes (**Abb. 83**).

Capriden repräsentieren also einerseits aggressive Stärke, andererseits stehen sie für Fruchtbarkeit und Lebenskraft. Besonders der zweite Aspekt ist über den gesamten altorientalischen Raum über einen langen Zeitraum hinweg verbreitet.

5.3.2 Biblischer Befund

Für die singularische Form שָׂעִיר mit der Bedeutung „Ziegenbock" finden sich über 50 Belege. Die Pluralform שְׂעִירִים kommt hingegen nur an vier Stellen vor: In Lev 17,7, Dtn 32,2, Jes 13,21, 2Chr 11,15. In Jes 34,14, der eigentlichen Referenzstelle für die Bestimmung der שְׂעִירִים als „Bocksdämo-

[1184] Vgl. GGG 239 (Abb. 219).
[1185] GGG 242.
[1186] Vgl. *Keel*, 1992, 208.
[1187] Vgl. *Keel*, 1992, 208: „Der Capride ist ein vor allem ein eminenter Fall, ein Symbol nahezu dämonischer Lebensgier und -kraft. Als solches dürften auch die Schlange oder die Schlangen stehen", vgl. *Hübner*, 1993, 138.
[1188] Vgl. *Keel/Shuval/Uehlinger*, 1990, 105-111.
[1189] Vgl. *Keel*, 2001b, 596. Auch Bovinen können das säugende Muttertier darstellen, vgl. *Hübner*, 1993, 138; *Keel/Shuval/Uehlinger*, 1995, 107.
[1190] Vgl. GGG 166-174.
[1191] Vgl. *Shuval*, 1990, 105 (Anm. 4).

nen", steht dagegen der Singular (שָׂעִיר). Sowohl in Jes 13,21 als auch Jes 34,14 gehören die שְׂעִירִים zu den peripheren Wesen, die Trümmerstätten bewohnen, in Lev 17,7, und 2Chr 11,15 stehen sie im Kontext von Fremdgötterpolemik. Eine Sonderstellung nimmt Dtn 32,2 ein.

5.3.2.1 שְׂעִירִים als Trümmerbewohner

Jes 13,20-22 steht am Ende der Gerichtsankündigung gegen Babylonien (Jes 13,1-22) und dient der Illustration des Bildes der Verwüstung, die Babel heimsuchen wird[1192]:

לֹא־תֵשֵׁב לָנֶצַח	[20a]Nicht wird es bewohnt sein in Ewigkeit
וְלֹא תִשְׁכֹּן עַד־דּוֹר וָדוֹר	[b]und nicht wird es besiedelt sein von Geschlecht zu Geschlecht.
וְלֹא־יַהֵל שָׁם עֲרָבִי	[c]Und es wird dort kein Beduine[1193] zelten[1194]
וְרֹעִים לֹא־יַרְבִּצוּ שָׁם׃	[d]und keine Hirten werden dort lagern.
וְרָבְצוּ־שָׁם צִיִּים	[21a]Sondern es werden dort Wüstlinge lagern
וּמָלְאוּ בָתֵּיהֶם אֹחִים	[b]und Klagende werden ihre Häuser füllen.
וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה	[c]Und Strauße werden dort liegen
וּשְׂעִירִים יְרַקְּדוּ־שָׁם׃	[d]und Böcke werden dort umher springen,
וְעָנָה אִיִּים בְּאַלְמְנוֹתָיו	[22a]und es werden antworten Heuler in ihren Palästen[1195]
וְתַנִּים בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג	[b]und Schakale in Schlössern der Lust[1196].

Sowohl syntaktisch als auch semantisch wird in v20-22a eine Gegenwelt zur bewohnten Stadt aufgebaut: In v20 werden die Außenseiter der Gesellschaft, Araber bzw. Nomaden und Hirten genannt sowie verschiedene Verben des Wohnens verneint (לֹא־תֵשֵׁב, לֹא תִשְׁכֹּן, לֹא־יַהֵל, לֹא־יַרְבִּצוּ). In v21 wird das Bild in analoger Struktur gesteigert, indem dasselbe Verb, das am Schluss von v20 auf die Hirten angewandt wird (רבץ), in adversativer Stellung auf die

---

[1192] Die LXX übersetzt שְׂעִירִים mit δαιμόνια. Auch Targum (שידין) und Peshitta (*šīʾdê*) denken an Dämonen (*šēdim*). Anders betont die Vg eher den teriomorphen Charakter der שְׂעִירִים und übersetzt שׂער I als *pilosi* („Haarige"), ähnlich wie Aquila (τριχιῶντες) und Theodotion (ὀρθοτριχοῦντες) (vgl. Jes 34,14), vgl. *Erlandsson*, 1970, 27.

[1193] Da sie neben den רֹעִים genannt werden, können die עֲרָבִי wohl am besten ebenfalls als soziologische Gruppe aufgefasst werden, vgl. *Zapff*, 1995, 187; *Watts*, 1985, 194; *Staubli*, 1991, 265f.

[1194] Das Verb ist wohl von אהל abgeleitet, vgl. *Zapff*, 1995, 187; *Watts*, 1985, 194.

[1195] Statt בְּאַלְמְנוֹתָיו muss aufgrund der Parallelität zu הֵיכְלֵי wohl besser בְּאַרְמְנוֹתָיו (vgl. אַרְמְנֹתֶיהָ in Jes 34,13) gelesen werden. Meist wird dabei אַלְמְנוֹת als Nebenform zu אַרְמוֹן „Palast" aufgefasst, so z.B. *Duhm*, [5]1968, 116; HALAT 56. *Zapff* hingegen vermutet, dass hier eine masoretische nachträglich bewusst eingetragene Änderung zu בְּאַלְמְנוֹתָיו vorliegt und übersetzt: „Und Wüstenhunde heulen in seinen verwitweten (Häusern)." Das zweite Problem besteht in dem mask. Suffix, das sich nicht auf Babylon beziehen kann. Nach *Zapff*, 1995, 197.199-201, stellt es eine sekundäre Einfügung dar, die auf synchroner Ebene einen Bezug zum in Jes 14,14a genannten König herstellt.

[1196] Die Bezeichnung בְּהֵיכְלֵי עֹנֶג findet sich nur an dieser Stelle. Sie kontrastiert den Ausdruck וְעָנָה אִיִּים.

צִיִּים bezogen wird. Statt der Hirten lagern in den Trümmern nur noch „Wüstlinge“ (צִיִּים) und „Heuler“ (אֹחִים) (s. S. 161).
Dazwischen stehen die שְׂעִירִים, die Böcke. Über sie wird gesagt, dass sie „hüpfen“ (רקד). Diese Aussage hat dazu geführt, in den שְׂעִירִים Satyre mit Bocksbeinen zu sehen. Zwei Gründe sprechen jedoch gegen eine solche Interpretation: *Erstens* zeigt die Verwendung des Verbs, dass das Hüpfen keineswegs zwingend auf das Bild des tanzenden Satyrs verweist[1197]: Das Verb רקד kann für das Springen von Widdern (Ps 114,4.6) ebenso stehen wie für das Hüpfen von Heuschrecken (Joel 2,5) und Kampfwagen (Nah 3,2), das sorglose Springen von Kindern (Hi 21,11) oder das Tanzen von Menschen (1Chr 15,29; Koh 3,4). *Zweitens* weist Jes 13,20-22 verschiedene Verbindungen zu anderen Texten auf: Jes 13,20 stimmt wörtlich überein mit Jer 50,39b (s. 5.1.1.2.1). Jes 13,21 benutzt die u.a. aus Jes 34,13f. vorgegebenen Paare wie צִיִּים und אִיִּים, בְּנוֹת יַעֲנָה und תַּנִּים, sprengt sie aber auf und ordnet sie unkonventionell einander zu. Außerdem wird der Sammelbegriff אֹחִים zugefügt und die שְׂעִירִים in das Bild eingepasst. Wie in Zeph 2,14 (s. S. 193) werden neben den die Trümmer bevölkernden Tieren soziale Randgruppen genannt: In Zeph 2,14 ist von Herden (עֲדָרִים) die Rede, in Jes 13,20 werden die mit den Herden verbundenen sozialen Gruppen, Beduinen (עֲרָבִי) und Hirten (רֹעִים), genannt. Das auch im Kontext von Zeph 2,14 (s. S. 193) wichtige Verb רבץ („lagern“) dient in ganz ähnlicher Weise auch in Jes 13,20f. dazu, die Gegensätze der Szene zu unterstreichen (v20d/21a). Auch diese Querbezüge zu anderen Ödnisbeschreibungen, in denen *Tiere* die Gegenwelt bevölkern, lassen darauf schließen, dass in Jes 13,20-22[1198] die שְׂעִירִים ebenfalls den Charakter von Tieren besitzen, die allerdings in der Peripherie leben und insofern als unheimlich gelten.
Im Singular findet sich der שָׂעִיר in **Jes 34,14**, einer Gerichtsansage gegen Edom:

וְהָיְתָה נְוֵה תַנִּים	13c Und es wird werden zum Weideland für Schakale,
חָצִיר לִבְנוֹת יַעֲנָה׃	ein Grasplatz[1199] für Strauße.
וּפָגְשׁוּ צִיִּים אֶת־אִיִּים	14a Und Wüstlinge treffen auf Heuler,
וְשָׂעִיר עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא	b und ein Haariger ruft seinen Freund.
אַךְ־שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית	c Ach, dort rastet Lilit
וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ׃	und sucht sich einen Ruheplatz.

Auch in Jes 34 gehört der שָׂעִיר[1200] zu den die Trümmer bevölkernden Wesen. Das im Zusammenhang mit dem שָׂעִיר verwendete Verb קרא lässt zwei

---

[1197] So z.B. *Keel*, 2003, 220.

[1198] Zur Bearbeitungsschicht Jes 13,1.17-22, vgl. *Jeremias*, 2000, 129-138, bes. 132-135; *Bosshard-Nepustil*, 1995, 63-87; *Fischer*, 2002, 84-91.129-133.

[1199] *Miscall*, 1999, 82 (Anm. 75), schlägt vor, חָצִיר als Nebenform zu חָצֵר zu übersetzen, um die Parallelität zu נָוֶה herauszustreichen.

[1200] Die LXX übersetzt δαιμόνια, während Vg mit *pilosi* („Haarige“) die Bedeutung שׂער I übernimmt. Es findet sich also dieselbe Übersetzung wie in Jes 13,21 (s. o.): Während die

Deutungen zu: Aufgrund der Tatsache, dass in v14a ein Verb gewählt ist, das ein Treffen oder Begegnen bezeichnet, wird auch für v14b vielfach statt קרא I („rufen“) entweder eine Verschreibung für קרה („treffen/begegnen“) oder eine Wurzel קרא II bzw. eine Doppelbedeutung von קרא I angenommen.[1201] In der Tat würde die Parallelität der beiden Versteile mit der Übersetzung „sich treffen/begegnen“ besser gewahrt.[1202] Andererseits drückt sich die unheimliche Atmosphäre des verödeten Ortes u.a. auch in den Geräuschen aus, die die beschriebenen Tiere und Wesen von sich geben (vgl. Jer 51,37; Zeph 2,15). Dazu passt, dass der Ausdruck עַל־רֵעֵהוּ יִקְרָא aus Jes 34,14b mit וְעָנָה aus Jes 13,22 korrespondiert, so dass in beiden Texten die unheimlichen Laute der nacheinander rufenden Wesen beschrieben werden. Anders als in Jes 13,21f. steht der שָׂעִיר hier im Singular und erscheint neben dem Paar אִיִּים und צִיִּים. Dadurch wird erstens ein lautlicher Anklang an שֵׂעִיר, einem der Namen für Edom – dem die Gerichtsrede in Jes 34 gilt –, geschaffen.[1203] Da es sich bei Jes 34 um einen schriftgelehrten Text handelt (s. 5.2.2), soll hier möglicherweise sogar auf Esau, den behaarten der beiden Söhne Isaaks (vgl. Gen 27,11: הֵן עֵשָׂו אָחִי אִישׁ שָׂעִר), der fern vom fruchtbaren Land leben muss (Gen 27,39), angespielt werden. Zweitens aber fällt der Wechsel in den Singular auch dadurch besonders auf, weil im folgenden Teilvers die Figur der Lilit eingeführt wird, die ebenfalls in der Einzahl steht und als einziges der genannten Wesen einen Eigennamen trägt. Damit erhält auch der שָׂעִיר fast den Charakter eines Eigennamens, den er als Anspielung auf Edom ja auch tatsächlich darstellen würde. Durch die Überschreitung des theriomorphen Charakters erfährt so der שָׂעִיר – und damit ebenfalls Edom als Fremdvolk – eine Art Dämonisierung, die sich rückwirkend durch die Nennung der Lilit auf den שָׂעִיר auswirkt, in Jes 34,15 aber sofort wieder zurückgenommen wird (s. 5.2.2).

Jes 34 ist ein kompliziert komponierter und literarisch sehr dichter, schriftgelehrter Text. Ihn als Beleg für einen in der Volksfrömmigkeit verankerten Dämonenglauben zu nehmen, ist daher zunächst nicht unbedingt nahe liegend. Zwar können wohl Gedanken aus der Volksfrömmigkeit aufgenommen worden sein, aber der Text selbst spiegelt die Bildung der Oberschicht wider. Erst die Wirkungsgeschichte und vor allem die Zusammenstellung

---

LXX eher die theologisierte Bedeutung betont und die tanzenden Wesen neben Lilit nicht als Tiere, sondern als übernatürliche Wesen interpretiert, zieht die Vg eher die Linie der Tiere aus und übersetzt wörtlich den hebräischen Text. Peschitta (*šīʾdê*) und Targum (שׁדין) verbinden den שָׂעִיר mit Dämonen, während Aquila (τριχίωσαι/τριχίων „Haar“) und Theodotion (ὀρθοτριχοῦντες/ὀρθοτριχέω „Haar, das hoch aufgestellt ist“) übersetzen, vgl. *Snaith*, 1975, 115.

1201 Vgl. zur Diskussion *Wildberger*, 1982, 1328; *Watts*, 1987, 6; *Miscall*, 82 (Anm. 77).

1202 Auch *Driver*, 1959, 57, übersetzt „encounter“, da er in den שְׂעִירִם reale Ziegenböcke sieht, die keine Rufe ausstoßen.

1203 Vgl. *Miscall*, 1999, 82 (Anm. 76). Er sieht im „Freund“ des שָׂעִיר – also Edoms – eine Anspielung auf Jakob/Israel.

mit der Lilit haben aus dem Bock in Jes 34 und damit auch in Jes 13 einen mischgestaltigen Dämon werden lassen.

5.3.2.2 שְׂעִירִים als Fremdgötter

In 2Chr 11,15 und Lev 17,7 nehmen die שְׂעִירִם eine andere Rolle ein als in den Unheilsprophetien in Jes. Hier wird die Verehrung der שְׂעִירִם, die als Fremdgötter charakterisiert werden, verurteilt.
Lev 17,7 steht am Anfang des priesterschriftlichen Heiligkeitsgesetztes und beschließt das Gebot, Opfer am Zelt der Begegnung und nicht auf freiem Feld darzubringen:

וְלֹא־יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת־זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם	Und nicht sollen sie mehr ihre Opfer den Böcken opfern,
אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם	denen sie hinterherhuren.
חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה־זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם׃	Als ewige Ordnung ist dies gegeben für sie und ihre Nachkommen.

Nach Lev 17,7 werden in der Zeit der Wüstenwanderung Böcke auf freiem Feld verehrt. In dem Text dient das Wort שְׂעִירִם als Bezeichnung für fremde Götter. Das Verbot, diese Fremdgötter zu verehren, steht in engem Bezug zum Verbot, „auf freiem Feld" zu opfern. Das Fremdgötterverbot wird so mit einer räumlichen Gliederung der Welt verbunden: Lev 17 unterscheidet terminologisch zwischen dem „freien Feld" (v5: עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה, vgl. auch Lev 14,7.53) und dem Bereich, der einfach nur „außerhalb des Lagers" liegt (v3: מִחוּץ לַמַּחֲנֶה).[1204] Während außerhalb des Lagers geschlachtet werden darf, ist das freie Feld durch kultische Unreinheit negativ besetzt: Das offene Feld bzw. die Wüste (Lev 16,21: מִדְבָּר [s. 5.4]), d.h. die Peripherie des Lagers, ist deshalb in besonderer Weise negativ konnotiert, weil es ähnlich wie akk. *ṣēru* mit der Unterwelt in Bezug gesetzt werden kann.[1205] Damit gehören Wüste und Feld zum nichtkultischen Bereich.[1206] Durch die topographische Entgegensetzung von „Lager" und „Feld" wird so das Vergehen der Verehrung der שְׂעִירִם verstärkt. Eine zweite Entgegensetzung besteht in der Zuordnung von לַיהוָה (v6) und לַשְּׂעִירִם (v7) (s. 5.4), die durch die Verwendung des Terminus זבח (vgl. Dtn 32,17; Ps 106,32) der in priesterschriftlichen Texten ausschließlich für das *šlm*-Opfer reserviert ist, unterstrichen wird.[1207] Deutlich steht damit hier das *theologische* Anliegen im Vordergrund: Die Verehrung der שְׂעִירִם widerspricht der Jahwe-Verehrung.[1208] Die שְׂעִירִם sind in Lev

---

[1204] Vgl. *Milgrom*, 2000, 1459f.
[1205] Vgl. *Milgrom*, 2000, 1462.
[1206] Nach *Snaith*, 1975, 117f., soll das Opfern auf dem Feld der Fruchtbarkeit dienen, indem das Blut als Sitz des Lebens den Boden tränkt.
[1207] Vgl. *Milgrom*, 2000, 1452f.1459.
[1208] Außer dem Jom-Kippur Ritual und der Nennung Azazels ist dies die einzige P-Stelle, die einen Befund für Dämonen bietet. Für die problematische Beschreibung der Azazelgestalt als Dämon vgl. allerdings die Abschnitte zu Azazel und Lev 16.

17 also falsche Götter (s. 4.2), deren kultische Verehrung sich nicht innerhalb des definierten Kultbereichs abspielt.[1209]
Über die Funktion oder Bedeutung der verehrten Wesen wird in Lev 17 nichts ausgesagt. Ein Erklärungsversuch, warum die שְׂעִירִם verehrt worden sein könnten – nämlich weil sie Fruchtbarkeitsgötter gewesen seien – führt über **Dtn 32,2**:

יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי	Es soll fließen[1210] wie prasselnder Regen meine Lehre,
תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי	herabströmen wie Regen mein Wort,
כִּשְׂעִירִם עֲלֵי־דֶשֶׁא	wie Stürme auf frisches Grün
וְכִרְבִיבִים עֲלֵי־עֵשֶׂב׃	Und wie Regengüsse[1211] auf Saatgut.

Der Geschichtspsalm nennt mehrfach mythologische Wesen bzw. depotenzierte Götter (v17: שֵׁדִים; v24: מְזֵי רָעָב – לְחֻמֵי רֶשֶׁף – קֶטֶב מְרִירִי; בְּהֵמוֹת; v33: תַּנִּינִם) und bietet fast schon eine Sammlung von in Frage kommenden Bezeichnungen für „Dämonen“ im Alten Testament. Insofern verwundert es im Gesamtkontext zunächst nicht, in dieser Sammlung auch die שְׂעִירִם wieder zu finden. Aufgrund der Parallelstellung zu רְבִיבִים („Regengüsse“) vermutet *Snaith* hinter den שְׂעִירִם in Lev 17,7, Dtn 32,2 und 2Chr 11,15 Regengottheiten bzw. Sturmdämonen („the rain-gods, the fertility deities, the baals of the rain-storms“). Die שְׂעִירִם müssten daher mit „the Canaanite fertility gods of the soil, the baals to whom the blood and the fat were poured into the ground“ identifiziert werden.[1212] Dann aber wäre die Funktion der Böcke in diesem Kontext recht merkwürdig: Sie würden in dem verwendeten Vergleich als vom Himmel herabfallend vorgestellt sein. Zudem würde so die Moserede innerhalb eines Geschichtspsalms, der die wahre Jahwe-Verehrung zum Thema hat, mit Wesen verglichen, die sowohl in Lev 17,7 als auch in anderer Weise in Jes 13 und 34 als rein negativ gelten und gerade der Jahwe-Verehrung entgegengesetzt sind. Eine solche Art der Instrumentalisierung erscheint doch eher unwahrscheinlich. Es sind hier wohl also nicht die Böcke aus Lev 17,7 bzw. Jes 13 und 34 wieder zu finden. Vielmehr liegt der Stelle eine Wurzel שַׂעַר II mit derselben Bedeutung wie סְעָרָה/סַעַר („Regensturm“) zugrunde.[1213]

1209 Lev 17,7 steht damit inhaltlich dem Dämonenbegriff der LXX sehr nahe (vgl. LXXPs 105,6.37). Allerdings übersetzt die LXX hier den Terminus nicht mit δαίμων, sondern mit ματαίοι, das von *Snaith*, 1975, 117, unter Bezug auf Aischylos mit „the ‚profane ones'“ übersetzt wird. Erst in der Vg wandelt sich der Begriff zu *daemonium*. Auch Peschitta (*šî*ʾ*de*ʾ [*šēdim*]) und Targum ziehen die Verbindung zu Dämonen. Aquila und Symmachus übersetzen „Haarige“ (τοῖς τριχίωσιν bzw. τοῖς τριχίουσιν), vgl. *Snaith*, 1975, 118.

1210 Das Verb ערף findet sich außer an dieser Stelle nur noch in Dtn 33,28.

1211 Vgl. ugarit. *rb*(*b*) „'drizzle', or type of dew“, DUL 730.

1212 *Snaith*, 1975, 115-118.

1213 Vgl. *Snaith*, 1975, 116, der שער II mit סער „'the storm rain'“ gleichsetzt; *Dietrich/Loretz*, 1989, 116f. (Anm. 38); HALAT 1250f.: „*sair IV“. Auch die Übersetzungen der LXX und Vg sehen hier eine Beschreibung von Naturgewalten („Platzregen/Gewitterregen“: ὡσεὶ ὄμβρος ἐπ' ἄγρωστιν καὶ ὡσεὶ νιφετὸς ἐπὶ χόρτον bzw. *quasi imber super herbam et*

Dass für die Verfasser von Lev 17,7, die in einer von Stadt und Kult geprägten Zivilisation lebten, die Verehrung von Tieren, die sich in der Wüste aufhielten, ein virulentes Problem darstellte, scheint eher unwahrscheinlich. Die Abgrenzung von der Peripherie der Zivilisation scheint vielmehr bereits vollzogen, so dass die Problematik für $P^{(H)}$ eher die Verehrung von mesopotamischen Gottheiten gewesen sein wird, nicht aber die von Göttern aus einer angenommenen Wüstenzeit.[1214] Dann stellt sich allerdings die Frage, warum die Fremdgötterpolemik auf Wesen rekurriert, die zur Zeit der Abfassung der Texte keine Rolle (mehr?) gespielt haben. Zunächst hat dies zumindest für Lev 17,7 eine literarische Ursache: Zur Zeit der Abfassung aktuell verehrte Fremdgötter können nicht genannt werden, da dann das Bild der Wüstenwanderung durchbrochen würde. Statt dessen werden die שְׂעִירִם eingesetzt.[1215]

Einen Hinweis darauf, warum der Begriff שְׂעִירִם gewählt wurde, kann vielleicht **2Chr 11,15** bieten. Der Text wirft Jerobeam nicht nur die (Re-)Etablierung der Verehrung von Stierbildern vor (vgl. 1Kön 12)[1216], sondern auch die Übertretung des Verbots aus Lev 17,7 durch die Einrichtung eines *s*^{e}*ʿîrîm*-Kultes[1217]:

וַיַּעֲמֶד־לוֹ כֹּהֲנִים	Und er (Jerobeam) stellte für sich Priester ein
לַבָּמוֹת	für die Höhen
וְלַשְּׂעִירִים	und für die Böcke
וְלָעֲגָלִים	und für die Stierbilder,
אֲשֶׁר עָשָׂה׃	die er gemacht hatte.

Hier ist von zwei Arten von Kultbildern die Rede: Das Kultbild des Jungstiers wird mit dem Begriff עֵגֶל bezeichnet.[1218] Dabei steht der Jungstier nicht in erster Linie für Fruchtbarkeit, sondern vielmehr für besondere Kraft und Lebensstärke.[1219] Über das Horn vermittelt gilt ähnliches auch für Capriden, die zusätzlich auch in Verbindung mit Göttin und Lebensbaum für Fruchtbarkeit und Lebenskraft stehen (s. 5.3.1.2). Von daher erscheint es zunächst plausibel, wenn 2Chr 11,15 die Verehrung von שְׂעִירִם und עֵגֶל zusammenstellt: Nach Aussage von 2Chr 11,15 wurden also unter Jerobeam Kultbilder

---

quasi stillae super gramina), ähnlich wie der Targum (כרוחי מטרא „like the winds of the downpour", *Snaith*, 1975, 116).

1214 Vgl. *Gerstenberger*, 1993, 217; *Janowski*, ^{2}1999c, 733. Auch *Donner*, ^{2}1995, 367, sieht es offensichtlich als problematisch an, dass es sich bei den שְׂעִירִם nicht um mesopotamische Götter handelt, denkt aber trotzdem an Dämonen, die wie die Vielfalt mesopotamischer Dämonen Bedeutung erlangt hätten.

1215 Zur literarischen Abtrennung von vv5-7 vom vorhergehenden Kontext vgl. *Milgrom*, 2000, 1458f.1463, der eine Trennung ablehnt und auch die vv5-7 P^{H} zuspricht.

1216 Zur Historizität des Berichts in 1Kön 12 vgl. *Koenen*, 2003, 38-48.

1217 Nach *Janowski*, 1993b, 158; *ders.*, ^{2}1999c, 733, sind hier ein spezieller Kult sowie evtl. bildliche Darstellungen im Blick.

1218 Vgl. *Koenen*, 2003, 128-130.

1219 Zum (Jung-)Stier als Kultbild vgl. *Koenen*, 2003, 128-130.

von Stieren und Böcken verehrt. Eine genaue Betrachtung der Texte ergibt jedoch ein differenzierteres Bild: Von der Verehrung von Böcken ist – im Gegensatz zum Stierkult – in 1Kön 12,32, der Referenzstelle für die Vergehen Jerobeams, keine Rede. Zudem ist der historische Gehalt der Aussagen in 2Chr 11,15 insofern mit Vorsicht zu betrachten, als dass es sich hierbei um eine polemisierende Darstellung von Ereignissen handelt, die schon lange zurückliegen. Zudem sind die Belege für einen (angeblichen) *s^e^c^îrîm*-Kult neben 2Chr 11,15 recht dürftig: Lediglich 2Kön 23,8 könnte hierfür einen Anhaltspunkt bieten, müsste dafür aber – gegen Argumente für den MT – zunächst emendiert werden.[1220]
Auch archäologisch ergibt sich für Stier und Bock ein differierender Befund: Von Stieren lassen sich Kultbilder nachweisen[1221], während sie auf Amuletten und Siegeln nur selten dargestellt sind.[1222] Dagegen finden sich Capriden zwar häufig auf Amuletten und Siegeln, bisher lässt sich aber kein Kultbild eines Capriden in Palästina belegen. Der Bildtyp des „Herrn der Tiere“ will wohl kaum zur Verehrung der unterworfenen Tiere animieren, sondern die Stärke des Unterwerfenden darstellen, und ist weit früher zu datieren als die Texte Lev 17,7 und 2Chr 11,15. Allerdings finden sich ab der EZ Darstellungen von Adoranten vor einem Capriden auf Siegelamuletten. Diese gehören zum Bildprogramm der Göttin, die ab der EZ nicht mehr selbst, sondern durch ihre Attribute dargestellt wird.[1223] Die Darstellungen der Capridenverehrer verweisen also auf den Symbolgehalt der Tiere, so dass hier nicht von einer kultischen Verehrung der Capriden selbst die Rede sein kann. Dass es unter Jerobeam einen regelrechten Bockskult gegeben haben soll, erscheint damit recht unwahrscheinlich.
Warum aber nennt 2Chr 11,15 dann die שְׂעִירִים neben den עֲגָלִים? Die zwei den Lebensbaum flankierenden Capriden sind das mit Capriden verbundene Motiv, das im Alten Orient am weitesten und über den längsten Zeitraum hinweg verbreitet ist (s. 5.3.1.2). Es ist also anzunehmen, dass sowohl die

---

[1220] Auf dem Hintergrund von 2Chr 11,15 wird auch für 2Kön 23,8 vorgeschlagen, statt הַשְּׁעָרִים („Tore“) הַשְּׂעִרִים zu lesen, so z.B. *Spieckermann*, 1982, 99f. (Anm. 140), der 2Kön 23,8b als von 2Chr 11,15 abhängig betrachtet und vermutet, dass die שְׂעִירִים eine Torwächterfunktion gleich den assyrischen *šēdu/aladlammû* und *lamassu* einnehmen (vgl. Peschitta, die שְׂעִירִים mit *š*ʾ*d*ʾ wiedergibt – was allerdings gerade von der Stelle abhängen könnte). Allerdings lesen alle antiken Übersetzungen – bis auf die Lucianischen Kursive b o c_2 e_2 (τόν οἶκον τῶν ὑψηλῶν bzw. τοῦ ὑψηλοῦ), wobei hier „Haus“ im Sinne von „Tempel, Schrein“ zu verstehen ist, vgl. *Snaith*, 1975, 116. Auch die ausdrückliche Nennung des Standortes der שְׁעָרִים am Eingang der Stadt lässt die Lesung des MT plausibler erscheinen, so dass hier von Kultstätten an den Stadttoren die Rede wäre, vgl. *Schroer*, 1987, 133 (Anm. 292); GGG 152; *Janowski*, 1993b, 158 bzw. *ders.*, ²1999c, 732; zu Stadttoren *Weippert*, 1988, 551-557; *Schenker*, 2004, 55f. Anders noch *Knobel*, 1857, 497; *Dillmann*, ²1880, 537; *Noth*, ²1966, 112; *Elliger*, 1966, 227.

[1221] Vgl. u.a. *Koenen*, 95-132; GGG 215-220.

[1222] Vgl. *Sass*, 1993, 225; GGG 215-219; *Uehlinger*, 1993, 280.

[1223] Vgl. GGG 171 (Abb. 178a-c).

Chronisten als auch die Verfasser der Priesterschrift solche Darstellungen kannten. Möglicherweise sieht 2Chr 11,15 also die שְׂעִירִים als genau das an, was sie auf den eisenzeitlichen Siegelamuletten darzustellen scheinen: als Repräsentanten der Göttin und Symbol von Fruchtbarkeit. Als solche werden sie von den Chronisten ebenso abgelehnt und eliminiert wie die Verehrung von (Stier-)Kultbildern.[1224] Gleichzeitig pervertiert die Polemik die Göttinnenverehrung im Sinne einer Art Bilderstreit, wenn sie aus der Verehrung der Göttin die Anbetung von Ziegenböcken macht. Dabei ist die Frage, ob Lev 17,7 auf 2Chr 11,15 basiert oder umgekehrt 2Chr 11,15 auf Lev 17,7 zurückgreift, im Blick auf das Rezeptionsverhalten der Chronisten wohl eher zugunsten einer früheren Datierung von Lev 17,7 zu entscheiden[1225]: 2Chr 11,15 würde Lev 17,7 benutzen, um das Nordreich mit dem Vorwurf der Götzenverehrung zu diffamieren.[1226]

Sowohl bei Lev 17,7 als auch 2Chr 11,15 handelt es sich um Texte, die jeweils eine Praxis der Götzenverehrung in alte Zeit projizieren, um für die eigene Zeit das Verbot der Verehrung fremder Götter historisch zu untermauern. Ähnlich wie dies wohl auch für die in Ps 106,37 und Dtn 32,17 genannten שֵׁדִים (s. 4) gilt, nimmt die Fremdgötterpolemik Bilder auf, die als Chiffre für die Verhältnisse der eigenen Zeit dienen, religiös aber nicht relevant waren. So wird die Berechtigung der Polemik unterstrichen: Diese alten Götter werden schon längst nicht mehr verehrt, ihr Kult hat sich damit selbst *ad absurdum* geführt. Religionsgeschichtlich bedeutet das allerdings, dass weder Lev 17,7 noch 2Chr 11,15 Aufschluss darüber geben kann, dass Bocksgottheiten verehrt wurden. Vielmehr erscheint die Existenz eines solchen Kultes eher unwahrscheinlich zu sein. Von „Dämonen“ sollte daher an diesen Stellen nicht gesprochen werden. Statt dessen stellen die שְׂעִירִים in Lev 17 und 2Chr 11 wie der Begriff polemische Fremdgötterbezeichnungen dar.

[1224] Zur Elimination der Göttin in der Chronik vgl. *Frevel*, 1991, 263-271; zur Bedeutung des Stierbilds *Koenen*, 2003, 95-132.

[1225] Vgl. *Japhet*, 1993, 668; auch *dies.*, 2003, 145.149.

[1226] So *Janowski*, ^{2}1999c, 733, zu Lev 17,7: „In this case the demonic intermediate creatures are employed in an *ex post facto* critique of the worship of foreign deities.“ Nach *Milgrom*, 2000, 1460-1462, gehört Lev 17,5-7 zu einer „new source“ (P^H), die sich in polemischer Absicht gegen die priesterliche Vereinnahmung Azazels in den offiziellen Kult wendet. 2Chr 11,15 übernimmt die Bezeichnung שְׂעִירִים in polemischer Absicht aus Lev 17,7. Diese Lösung liegt u.a. aufgrund der terminologischen Verbindung zwischen Lev 17 und Lev 16 nahe (לַעֲזָאזֵל, לַשְּׂעִירִם, לַיהוָה, שָׂעִיר, זבח). Sie ist aber in Bezug auf Lev 17,5-7 insofern nicht ganz befriedigend, als dass sie voraussetzt, dass schon Lev 17,5-7 Azazel als einen „Bocksdämon“ interpretiert und Lev 16 mißverstanden hat: In Lev 16 wird Azazel keineswegs „nachgehurt“, sondern der Bock für Azazel gerade dorthin geschickt, wo Jahwe nicht anwesend und damit ein Kult nicht möglich ist (s. 5.4).

5.3.3 Zusammenfassung

Capriden stellen sich in der Bildkunst Syrien-Palästinas ambivalent dar: Sie gelten einerseits als Tiere, die gebändigt werden müssen, und dienen so auch als Podesttier, andererseits gehören sie in die Sphäre der Göttin und sind eng mit Fruchtbarkeit, Lebens- und Heilkraft verbunden.[1227] Besonders der zweite Aspekt ist über den gesamten altorientalischen Raum über einen langen Zeitraum verbreitet.
Auch der biblische Befund zeigt ein recht differenziertes Bild der שְׂעִירִים: Kombiniert man alle Belege für das Lexem שְׂעִירִים, so entsteht die Annahme, dass in Israel wilde Bocksgeister (Jes 13,21; Jes 34,11) angebetet worden seien, die einen Kult besaßen (Lev 17,7; 2Chr 11,15) und womöglich als Fruchtbarkeitsgötter dienten (Lev 17,7; Dtn 32,2). Fügt man noch den Sündenbock für Azazel und das Bild der Capriden am Lebensbaum hinzu, werden sie zu Symbolen „dämonischer Lebenskraft". Damit werden allerdings nicht nur Bilder und Texte unmittelbar aufeinander bezogen, sondern auch differierende literarische Konzepte miteinander in Einklang gebracht: Das Bild der von unheimlichen Wesen und Tieren bevölkerten Trümmer wird kombiniert mit einer Fremdgötterpolemik.
Betrachtet man jedoch die Texte zunächst getrennt voneinander, so ergibt sich folgendes Bild: Ihre negativen Eigenschaften besitzen die שְׂעִירִים nach Lev 17,7 und 2Chr 11,15 nur im Blick darauf, dass sie der Ausschließlichkeit der Jahwe-Verehrung widersprechen. Dass sie von den sie verehrenden Menschen gefürchtet worden wären, erschließt sich aus Lev 17,7 bzw. 2Chr 11,15 nicht. Die Polemik assoziiert die שְׂעִירִים mit der Todessphäre, die der Bereich außerhalb des kultisch reinen Gebiets kennzeichnet. Damit gehören die שְׂעִירִים im Verständnis von Lev 17,7 und 2Chr 11,15 zur gegen*göttlichen* Welt. Sie rücken an diesen Stellen in die Nähe der שֵׁדִים, die ebenfalls eine Fremdgötterbezeichnung darstellen. Die Gegengöttlichkeit der Fremdgötter שְׂעִירִים wird in 2Chr 11 ähnlich wie die der שֵׁדִים in Ps 106 kultisch begründet, in Dtn 32 (שֵׁדִים) historisch, in Lev 17 (שְׂעִירִים) topographisch.
Als Furcht einflößende Wesen erscheinen die שְׂעִירִים bzw. der שָׂעִיר hingegen in Jes 13,21f. und 34,14: Hier gehören die שְׂעִירִים zu den Topoi der von der Zivilisation abgeschnittenen gegen*menschlichen* Welt und befinden sich als Einwohner der Ödnis immer in Gesellschaft anderer unheimlicher, weil peripherer Wesen. Diese Belegstellen legen es nicht gerade nahe, den שְׂעִירִים Kräfte zuzusprechen, die ihre Verehrung sinnvoll machen.
Es ist also nicht ohne Schwierigkeiten, die genannten sehr verschiedenen Textgattungen miteinander zu verbinden und daraus Rückschlüsse auf eine religionsgeschichtliche Tatsache, nämlich die aus Angst geborene Verehrung bocksgestaltiger Götter, die polemisch als „Dämonen" diffamiert werden, zu

---

[1227] Ähnlich wie in Hld 8,6 (s. 4.1.2.5) wird so vielleicht eine Doppeldeutigkeit der Erotik dargestellt, die an die Ambivalenz des Kriegs- und Heilgottes Rešep erinnert (s. 4.1.1).

ziehen. Zudem würden sie von Jes 13,21f. und 34,14 in ganz anderer Weise als in der polemischen Darstellung von Lev 17,7 und 2Chr 11,15 depotenziert, nämlich indem sie in die menschliche Gegenwelt integriert und in die Topographie der Vernichtung eingepasst werden. Sichere Erkenntnisse über religionsgeschichtliche Vorgänge aus den Belegen über die שְׂעִירִים zu erschließen, ist m.E. daher kaum möglich. Zweitens wird bei einer Einzelanalyse der Texte deutlich, dass der Begriff „Dämon“ für den Befund zu wenig differenziert ist. Klarer ist es, die שְׂעִירִים in Jes 13,21f. und 34,14 als „periphere Tiere“ und in Lev 17,7 und 2Chr 11,15 als „Fremdgötterchiffre“ zu bezeichnen.

5.4 Azazel als Repräsentant der gegengöttlichen Welt

Obwohl sie im biblischen Text blass bleibt, weist die Gestalt des Azazel eine reiche Wirkungsgeschichte sowohl in Qumran als auch der zwischentestamentlichen Literatur auf. In Qumran (11QT 26,13; 4Q180 I,7f.) wird aus עזאזל der Namen עזזאל.[1228] 1Hen nennt ihn ebenfalls Azael: In 1Hen 10,4ff wird Azael als ein Dämon bezeichnet, der in der Wüste in Finsternis haust. Er war beim Abfall der Göttersöhne durch deren Verkehr mit den Menschentöchtern (1Hen 6,7, vgl. 4Q180 I,7-8) dabei, lehrte die Menschen praktisches Wissen (Waffen- und Schmuckherstellung) und die ewigen Geheimnisse (1Hen 8,1.6), hat die Erde verdorben (1Hen 10,8) und ist Urheber der Sünde (1Hen 9,6). Ihm wird das Gericht angekündigt (1Hen 13,1), und er soll mit seinem Herrn vernichtet werden (1Hen 54,5). Ausführender der Bestrafung Azaels ist der Engel Rafael (s. S. 289). 1Hen 69,2 zählt Azael unter den Engeln auf.[1229] ApkAbr 23 identifiziert ihn mit der Schlange, die zwischen Adam und Eva steht, menschliche Hände und Füße sowie sechs Flügel hat und für die Gottlosigkeit steht.

Die christliche Rezeption identifiziert die beiden Böcke aus Lev 16 typologisch mit Christus: Der Barnabasbrief sieht in den beiden Böcken zwei Typen Christi (7,10): „Der erste Bock ist für den Altar, der zweite zum Fluch“ (vgl. Gal 3,13).[1230] *Tertullian* vergleicht beide Böcke mit dem Leiden Jesu Christi, wie der Sündenbock vertrieben und für die Sünden geopfert wird (*AdvMarc*. 3,7.7; *AdvJud* 14,9).

In der rabbinische Tradition kommen Azazel ebenfalls vielseitige Aufgaben zu: Nach b*Joma* 67b sühnt Azazel als gefallener Engel (vgl. 1Hen 6,7) die Tat von Uzza und Azael. *Pirque deRabbi Eliezer* (46) identifiziert Azazel mit Satan (s. 6.1) oder Samiel. Semyaza und Azazel wird ein eigener Midrasch gewidmet.[1231] Nach *Jalqut Schimoni* (I,155) verführt Azazel die

---

[1228] Vgl. auch *Wright*, 1992, 536. Dasselbe gilt für die syrische Übersetzung (*lᶜzzʾjl*).
[1229] Vgl. *Uhlig*, 1984, 761-763; *de Roo*, 2000, 238f.
[1230] Vgl. *de Roo*, 2000, 240f.
[1231] Vgl. *Milik*, 1976.

Menschenkinder zur Sünde, weshalb am Jom Kippur die Sünden an ihn zurückgeschickt werden. *Ibn Esra* und *Maimonides* sehen in ihm einen Dämon, dem der Sündenbock geschickt wird, *Ibn Esra* allerdings betont, dass es sich hierbei nicht um ein Opfer handelt, da der Bock nicht geschlachtet wird. Er bezeichnet Azazel als den König der Bocksdämonen.[1232]
Auch in der alttestamentlichen Forschung wurde Azazel lange Zeit als ein „in der Wüste hausende(r) Kakodämon“ [1233] und „Fürst der Bocksdämonen“[1234] betrachtet. So stellt *Hans Duhm* fest, dass seit dem Exil den „‚Haarigen' ‚haarige' Böcke geopfert“ worden seien.[1235] Er stützt dies durch die Beobachtung *Bertholet*s, dass „die Araber“ „noch heute“ den *Ǧinnen* (s. Anm. 22) Ziegen opfern.[1236] Allerdings sieht auch *Duhm*, dass es sich bei dem „Sündenbock“ nicht um ein Opfer handelt, sondern um ein Reinigungsritual, das die von den Dämonen stammende Unreinheit zu diesen zurückbefördern soll[1237]: „Die Bedeutung des Ritus ist offenbar die, dass alle Unreinheit, die während des verflossenen Jahres sich angesammelt hat, gleichsam fortgebannt werden soll.“[1238] *Duhm* steht damit *Landersdorfers* Deutung des Rituals als Eliminationsritus nah. Das Ziel der „Zeremonie“ in Lev 16,7-10.20-22 sei die „Fortschaffung der Sünde durch Abführung des Bockes“.[1239] Auch *Roskoff* betont, dass der in die Wüste geschickte Bock kein Opfer darstellt, sondern dass „der Sinn des Vorgangs mit dem Bocke doch kein anderer sein [kann], als dass dieser, mit der Sündenlast des Volkes bedeckt oder belastet, diese davontrage, nämlich aus der Mitte der Gemeinde Jahve's nach der Wüste“.[1240] Im Blick auf die Frage, ob Azazel als eine Gestalt des Satans aufgefasst werden kann, kommt *Roskoff* zu dem Ergebnis, dass „Azazel am Versöhnungsfeste lediglich als personificierte Unreinheit“ verstanden werden kann: „Azazel ist keine Macht, zu deren Sühne ein Opfer dargebracht würde, und der Dualismus, der durch ihn sich herausstellt, ist eben nur ein schattenhafter. Er ist nur die Personification der abstrakten

---

[1232] Vgl. *Wiener*, 1927, 488.

[1233] *Duhm*, 1904, 56; *Bleek*, ^{4}1878, 31.

[1234] *Wohlstein*, 1963, 487; vgl. *Jirku*, 1912, 33f., der Azazel als das „Haupt der seirim“ und einen „alten Wüstendämon“ beschreibt.

[1235] Nach *Roskoff*, 1869, 177, stellt Azazel ein Relikt aus vormosaischer Zeit dar, „der besonders dadurch merkwürdig erscheint, dass er trotz dem ernsten, die Geschichte der Hebräer durchziehenden Streben den supranaturalistischen Monotheismus zur Geltung zu bringen, auf einen Dualismus verweist, der freilich ebenso leise und undeutlich hindurchklingt, als die Conturen des Azazel selbst verwischt erscheinen“.

[1236] *Bertholet*, 1910, 54.

[1237] *Duhm*, 1904, 57.

[1238] *Duhm*, 1904, 56.

[1239] *Landersdorfer*, 1924, 14. *Nicolsky*, 1927, 10, spricht bezüglich des Sündenbockrituals von „magische(n) Riten“ und dem „Wüstendämon Asasel“ und stellt fest, dass es sich hier wie in Lev 14, 1-8.49-53 und den babylonischen kuppuru-Riten um einen Reinigungsritus „mit Opferblut und Übertragung der Sünden“ handelt.

[1240] *Roskoff*, 1869, 181.

Unreinheit gegenüber der absoluten Reinheit Jahve's, er ist nur ein Schattenbild ohne Realität gegenüber der allein realen Macht Jahve's."[1241] Auf dieser These aufbauend unterscheidet *Kaupel* „Azazel" von den „Bocksdämonen", denn ersterer sei mit der Sünde verbunden, die „Dämonen" seien aber von solchen Vorstellungen frei[1242]: „Die Seirim entbehren wie alle landläufigen heidnischen Dämonen des ethischen Charakters; darum ist nicht daran zu denken, dass einer aus deren Mitte zu einem Ritus in Beziehung gesetzt worden sei, der κατ' ἐξοχήν Entsühnung bedeutete."[1243] Azazel ist daher nach *Kaupel* keinesfalls als Dämon zu verstehen.[1244]
Auch in der gegenwärtigen Debatte hält die Mehrheit der Exeget/innen zumindest auf der Ebene des Endtextes Azazel für einen Dämon.[1245] Im Folgenden soll daher die Frage im Vordergrund stehen, ob die Bezeichnung „Dämon" für das Lexem עֲזָאזֵל angemessen ist und welche Funktion es in Lev 16 einnimmt. Da es weder außerbiblische Belege für das Wort gibt, noch die ikonographische Bestimmung eines „Wüstendämons Azazel" möglich ist (s. S. 61), soll der Frage der Etymologie des Wortes sowie dem Ritualkontext, in dem der Begriff steht, besonders nachgegangen werden.

5.4.1 Biblischer Befund

Der Begriff עֲזָאזֵל kommt in der Hebräischen Bibel lediglich viermal innerhalb von drei Versen – Lev 16,8.10(2x).26 – vor und tritt nur in Verbindung

---

[1241] *Roskoff*, 1869, 177-186.186.

[1242] *Kaupel*, 1930, beschäftigt im Zusammenhang mit der Azazelgestalt vor allem die Frage, „ob die Azazelperikope für das Fortleben oder Eindringen des heidnischen Dämonismus in Kult und Glauben des Alten Testaments angesprochen werden kann" (81). Diese verneint er schließlich u.a. unter dem Verweis auf Lev 17,7: Hier wende sich das Alte Testament deutlich gegen eine magische Übertragung und weise den Dämonendienst zurück (89). Stattdessen sei aufgrund der Parallelität der Formulierung in v8 Azazel als „ein im Gegensatz zu Jahwe stehendes Wesen zu erkennen" (91). „Weder direkte Angaben noch Andeutungen tun dar, dass Azazel zu den heidnischen Dämonen gehört, von denen das Alte Testament zur Genüge Kunde gibt" (90).

[1243] *Kaupel,* 1930, 88f.

[1244] „Der in den Text Lev. 16 hineingehörenden Azazel ist kein heidnischer Dämon, weil er als solcher weder bezeichnet noch sonst kenntlich gemacht ist", *Kaupel,* 1930, 91, gegen *Landersdorfer*, 1924, 84f.

[1245] So z.B. *Wright*, 1987, 24; *ders.,* 1992, 537 (Azazel „comes from a pre-Priestly form of the rite in which he played a more active role, either as an angry deity (…) or as merely a beneficient custodian od evil"); *Pfeiffer*, 2001, 325; *Gerstenberger*, 1993, 202f.; *Keel*, 2003, 225; *Schroer*, 1987, 134; *Jürgens*, 2001, 84f.; *Pfeiffer*, 2001, 325. *Milgrom*, 1991, 1042 nennt Azazel einen „satyr-demon". *Zatelli*, 1998, 262f., vermutet, dass Azazel „was originally a kind of Canaanite demon (…) connected with the chthonian power expressed by goats. The wilderness is a symbol of the netherworld". Nach *Janowski/Wilhelm*, 1993, 161f. wurde im Rahmen des nachexilischen Monotheismus der Terminus irrtümlicherweise für eine Kombination des El-Namens mit der Wurzel ʿzz gehalten und als Wüstendämon dem Eliminationsritus sekundär eingefügt.

mit der Partikel לְ auf. Die Belege stehen im Zusammenhang mit dem Jom-Kippur-Ritual.

5.4.1.1 Levitikus 16,5-10.20-22.26

1. Losverfahren

וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח	[5a]Und von der Versammlung der Israeliten soll er nehmen:
שְׁנֵי־שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת	[b]Zwei Ziegenböcke für die *ḥaṭṭāʾt*
וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה׃	und einen Widder für die *ʿolā*.
וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ	[6]Und Aaron soll die Farre der *ḥaṭṭāʾt* herbeibringen, die für ihn ist,
וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ׃	und Sühne über sich erwirken und über sein Haus.
וְלָקַח אֶת־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם	[7a]Und er soll die zwei Böcke nehmen
וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃	[b]und soll sie vor Jahwe aufstellen am Eingang des Begegnungszeltes.
וְנָתַן אַהֲרֹן עַל־שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת	[8a]Und Aaron soll über die zwei Böcke Lose geben,
גּוֹרָל אֶחָד לַיהוָה וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל׃	[b]*ein* Los für Jahwe und *ein* Los für Azazel.
וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־הַשָּׂעִיר	[9]Und Aaron soll den Bock herbeibringen lassen
אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַיהוָה	auf den das Los für Jahwe heraufgekommen ist,
וְעָשָׂהוּ חַטָּאת׃	und ihn zur *ḥaṭṭāʾt* machen.
וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל	[10]Der Bock aber, auf den das Los für Azazel gefallen ist,
יָעֳמַד־חַי לִפְנֵי יְהוָה	der soll lebendig aufgestellt werden vor Jahwe,
לְכַפֵּר עָלָיו	[b]um über ihm Sühne zu schaffen,
לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה׃	um ihn dem Azazel in die Wüste zu schicken.

2. Sündenritus

וְהִקְרִיב אֶת־הַשָּׂעִיר הֶחָי׃	[20b]Und er soll den lebenden Bock herbeibringen.
וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת־שְׁתֵּי יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי	[21a]Und Aron soll seine beiden Hände (conj. יָדָיו) auf den Kopf des lebendigen Bocks stemmen
וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	und alle Sünden der Israeliten über ihm gestehen
וְאֶת־כָּל־פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל־חַטֹּאתָם	und alle ihre Verfehlungen und alle ihre Schuld.
וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר	Und er soll sie auf den Kopf des Bocks geben.
וְשִׁלַּח בְּיַד־אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה׃	[b]Und durch die Hand eines Mannes soll er in die Wüste geschickt werden.
וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹתָם	[22a]Und der Bock soll alle ihre Sünden auf sich tragen,
אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה	hin zu einem öden Land.
וְשִׁלַּח אֶת־הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר׃	[b]Und der Bock soll in die Wüste geschickt werden.

3. Reinigung

וְהַמְשַׁלֵּחַ אֶת־הַשָּׂעִיר לַעֲזָאזֵל	[26a]Und der, der den Bock dem Azazel geschickt hat,
יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם	der soll seine Kleider reinigen und sein Fleisch mit Wasser baden.
וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה׃	[b]Und danach soll er so zum Lager kommen.

5.4.1.2 Das Lexem (ל)עזאזל in der alttestamentlichen Forschung

Aufgrund der Parallelstellung von לַעֲזָאזֵל und לַיהוָה in v8 sowie aufgrund der Wirkungsgeschichte des Terminus wird unter der Bezeichnung עֲזָאזֵל meist ein Name verstanden. Dabei führte und führt die Herleitung des Azazelnamens und die Frage nach der Gestalt des Azazel zu einer Vielzahl von Erklärungsversuchen.[1246] Die zwei wichtigsten Grundlinien sind die Deutung als Name eines Ortes oder einer Gestalt: Bereits früh wurde das Lexem עֲזָאזֵל als Ortsname gedeutet. So wird in b*Joma* 39a.67b [1247] berichtet, dass der Ziegenbock auf einen Berg geführt und von diesem herabgestürzt wird. Diese Interpretation basiert auf dem Verständnis von אֶרֶץ גְּזֵרָה als einem felsigen, öden Landstrich. Eine aktuelle Weiterführung dieser Deutung bietet *Strobel*, der auch eine Lagebeschreibung des Ortes, an dem der Ziegenbock in die Tiefe gestürzt worden sei, geben zu können meint.[1248] Etymologisch leitet er עֲזָאזֵל von „arab. *ᶜazâzu(n)*, ‚felsiger Grund'" ab.[1249] Allerdings sind für diese Deutung im biblischen Text selbst keine Anhaltspunkte zu finden, da hier von einem Herabstürzen nicht die Rede ist.[1250] Zweitens würde so in v8 ein Ortsname in Parallele zum Namen Jahwes stehen.

[1246] Vgl. die Auflistungen u.a. bei *Kaupel*, 1930, 82f. (dort u.a. auch die von Kaupel als „Tautologie" bezeichnete These, der Terminus bezeichne kein persönliches Wesen, sondern die Wüste); *Wright*, 1992, 536; *Dietrich/Loretz*, 1993, 99; *Janowski*, 1993a, 286; *Görg*, 1991a, 157; *Körting*, 1999, 173-175; *de Roo*, 2000, 233-235. Ausführliche Literatur zum Problem der Etymologie und der Gestalt des Azazel bei *Janowski*, ^{2}2000, 268 (Anm. 447).432-434.

[1247] Vgl. *Milgrom*, 1991, 1020. Zum Traktat *Joma* und den in ihnen beschriebenen Ritualvorgängen vgl. *Strobel*, 1987, 141-168.

[1248] Vgl. *Strobel*, 1987, 141-168.

[1249] *Driver*, 1956b, 97f. Das ל ist nach *Driver* als Intensiv- oder Pluralbildung zu verstehen (vgl. כֶּרֶם und כַּרְמֶל), während das א ein Element der Wurzel, aber als solches nicht notwendig sei. Nach *Körting*, 1999, 174, stellt sich bei diesem Vorschlag allerdings die Frage nach der semantische Bedeutung der Partikel לְ.

[1250] Die These *Rost*s, 1965, 101-113 (aufgenommen von *Strobel*, 1987, 164, der allerdings mit der „Dämonisierung" eines ursprünglich mit dem kanaanäischen Kulturland verbundenen Gottheit rechnet), dass es sich beim Azazelritus um ein altes Weidewechselritual handle, bei dem dem „Herrn der Wüste" zur Besänftigung eine Abgabe in Form des Herrn selbst, nämlich eines Bocks zu leisten sei, setzt als nicht haltbar erwiesene Voraussetzungen über das nomadische Leben der „Väter" voraus. Zudem ist von Zorn nicht die Rede, und wenn es so wäre, erschiene es fraglich, ob ein mit Sünden beladener Bock beruhigend auf ein dämonisches Wesen wirken würde. Ähnlich aber auch *Gerstenberger*, 1993, 202f.

Während sich diese Linie nicht durchhalten konnte, wird in der Gegenwart vor allem die Deutung als Gestalt aufgenommen und vielfach variiert: Bereits die Vg sieht in der Bezeichnung עֲזָאזֵל einen Namen, der einen Verbalsatz aus den hebräischen Elementen עֵז („Ziege“) und אזל („gehen, weggehen“) darstellt (vgl. franz. *bouc emissaire*, engl. *scapegoat*).[1251] Der Name würde damit bedeuten „Ziege, die weggeht“.[1252] Diese Lösung hat allerdings zwei Schwierigkeiten: Im Kontext von Lev 16 wird vom Bock (הַשָּׂעִיר), der weggeht, gesprochen, und nicht von einer Ziege (עֵז). Aber auch wenn man diese zoologische Differenz vernachlässigt, würde bei dieser Übersetzung der Bock im Prinzip zu sich selbst geschickt.

Jirku[1253] variiert die Herleitung als Verbalsatz, indem er eine Konsonantenmetathese annimmt: Der Name *ʿzʾzl* besteht ursprünglich aus den Elementen *ʿzz* (westsem. „stark sein“) und *ʾl* („Gott“). Der Name des „Wüstendämon(s)“ Azazel hätte dann „El ist stark“ bedeutet.[1254] Die Annahme einer Konsonantenmetathese ist auch die Basis für die These *Tawils*, der annimmt, bei der Bezeichnung „Azazel“ handle es sich um ein Epitheton des Gottes Mot, der als Gott des Todes in der Wüste haust. *Tawil* übersetzt „a fierce god“.[1255] *Janowski/Wilhelm* kombinieren die Thesen *Jirkus* und *Tawils*, indem sie die Wurzel *ʿzz* nicht mit hebr. עזז („groß, stark sein/werden“), sondern mit akk. *ezēzu* („zornig sein/werden“) verbinden, das sie aus dem in AlT 126,17.24.28 und dem in hurritischen Itkalzi-(Reinigungs-)Ritualen aus Boğazköy belegten negativ konnotierten Opferterminus *azasḫu/azus/zḫi; azus/zḫu(m)* herleiten.[1256] Dabei wird die Endung *-ḫi* als hurritisches Derivationssuffix erklärt und der Wortstamm *azas-/azus-* mit dem akk. *ezēzu* in Beziehung gesetzt. Der Name Azazel leitet sich aus *l-ʿzzʾl* her und bedeutet

---

[1251] Der textkritische Vergleich zeigt, dass das Wort עֲזָאזֵל bereits den alten Übersetzungen Schwierigkeiten bereitete: Der MT, die LXX, Aquila, Symmachus und Theodotion, Vg sowie der syrische Text weichen in der Widergabe des Wortes beträchtlich voneinander ab. Die LXX (v8: τῷ ἀποπομπαίῳ; v10: ὁ κλῆρος τοῦἀποπομπαίοῦ/τὴν ἀποπομπήν) umschreibt den Begriff mit „Sündenbock“, die Vg mit „Bock, der fortgeschickt wird“ (v8: *capro emissario*; v10: *caprum emissarium*). Beide vermeiden damit die Nennung des Wortes Azazel.

[1252] *Kaupel*, 1930, 82, stellt fest, dass die Kombination aus עז und אזל (weggehen) jeglicher Etymologie „spottet“.

[1253] *Jirku*, 1912, 34.

[1254] Vgl. auch *Wohlstein*, 1963, 487 (Anm. 13). Nach *Jirku*, 1912, 33f., ist die Umstellung dadurch zu erklären, dass es dem Schreiber „anstößig“ erschien, einen Wüstendämon „El ist stark“ zu nennen. Er wertet dies zugleich als Beweis für die These, dass „mit dem Worte אלוהים auch ‚Dämonen u. dgl.‘ bezeichnet werden“.

[1255] Vgl. 1Chr 15,23: *ʿzzyhw*; 2Sam 23,21: *ʿzmwt*; Neh 2,28; 12,29: *byt ʿzmwt*, *Tawil*, 1980, 43-59, vgl. ebenso *Strobel*, 1987, 165f.

[1256] *Wilhelm* weist die Verbindung des Opferterminus *azasḫu(m)* mit den Unreinheitsbegriffen *arni* („Schuld“, „Sünde“, akk. *arnu*), *surgi* („Blut“, heth. *ešḫar*) und *elmi* („Eid“, „Bann“, heth. *elami*, akk. *mamītu*) und *šidarni* (Fluch, akk. *arratu*) nach, vgl. ausführlich *Janowski/Wilhelm*, 1993, 152-158.

„für (die Elimination von) göttlichem Zorn".[1257] Gegen diese unter den Lösungsversuchen prominenteste These[1258] wenden u.a. *Dietrich/Loretz* ein, dass *erstens* der Terminus *aza/uzḫi* nur selten und in schwer verständlichen Texten belegt ist. Auch akk. *ezēzu* findet sich nur vereinzelt in Omentexten, und zwar nicht als Ritualterminus, sondern als Bezeichnung für den „Zorn" eines Gottes.[1259] *Zweitens* muss die akkadische Bedeutung der Wurzel *ezēzu* für *ʿzz* postuliert werden, obwohl eine westsemitische Verbindung nicht nur räumlich, sondern vor allem etymologisch näher liegen würde, da weder das Hurritische noch das Akkadische den Konsonanten ʿ kennen. *Drittens* wird den Israeliten einerseits ein Missverständnis, andererseits gleichzeitig eine Kenntnis des Hurritischen unterstellt: Sie hätten das hurritische Element ausgeschieden, gleichzeitig aber die akkadische Wurzel westsemitisch fehlinterpretiert und so den Terminus in das alte Sündenbockeliminationsritual eingefügt.[1260] Ein *vierter*, von *Görg* geführter Einwand besteht darin, dass der entscheidende Teil, die Elimination im Lexem fehlt und ergänzt werden muss.[1261] Zudem ist im Kontext von Lev 16 von Gotteszorn keine Rede.[1262] Schließlich wirft die Herleitung aus der Opferterminologie Fragen auf: Die von *Wilhelm* angeführten Belege für *azazḫum* beziehen sich – soweit sie verständlich sind – allesamt auf ein *Opfer*ritual, das die *Verbrennung* der Opfertiere zum Inhalt hat. Der Bock, der „in Bezug auf Azazel" ausgelost

---

[1257] *Janowski/Wilhelm*, 1993, 147f. Akkadische Lehnworte weist *Archi*, 2001, 24, z.B. in dem Text KUB XL VII 46,6 nach (aus akk. *entu* wird [SAL]*entanni-*). Rituale zu Elimination von Gotteszorn und Abwehr von Krankheit zählen *Janowski/Wilhelm*, 1993, 134-139.140-144 auf. Eine inhaltlich ähnliche Lösung leitet das Lexem von aram. עזל („wegbringen") ab und versteht es als Verkürzung des Wortes עזלזל (Intensivierung durch Reduplikation von זל). Der Begriff würde dann bedeuten „für die völlige Wegnahme (von Schuld)", vgl. *de Roo*, 2000, 234. Für diese Deutung wird etymologisch auch eine Ableitung als abstraktes Nomen aus arab. *ʿzl* („entfernen, absondern, isolieren, abschneiden") vorgeschlagen. Für den im Ritual beschriebenen Vorgang ist diese Bedeutung passend, jedoch sind zum einen in Lev abstrakte Nomina sehr selten und zum anderen wird so die parallele Formulierung לַיהוָה – לַעֲזָאזֵל aufgebrochen, vgl. *Hartley*, 1992, 237.

[1258] Vgl. z.B. *Willi-Plein*, 1993, 104-107, die sich trotz einiger Bedenken an die These der Herleitung aus dem hurritischen *azazḫum* als einem akkadischen Lehnwort anschließt und den Namen Azazel ebenfalls als „Elimination von Gotteszorn" versteht. Probleme sieht sie allerdings in der etymologischen Vorgeschichte des Begriffs sowie der Annahme der Metathese, die „eigentlich die Bedeutung eher verdunkelt". Daher schlägt sie vor, den Wüstendämon Azazel ganz zu eliminieren und stattdessen „Azazel" als ein Fremdwort, das aus hurritischen Ritualtexten stammt, zu betrachten, das die „spezielle Praxis der Elimination von Chaosbedrohung bezeichnet, die mit dem Bock als Azazel vorgenommen wird. Der Sündenbock ist also auf keinen Fall Stellvertreter, sondern Transportmittel zur Entfernung der Bedrohung für die Gemeinschaft" (106).

[1259] Vgl. *Dietrich/Loretz*, 1993, 102 (Anm. 26); AHw 1149. CAD 1/2 527 belegt den Terminus *azasḫu* als „*a*.-offering" („meaning uncertain") mit AIT 126,17.24.

[1260] Vgl. *Dietrich/Loretz*, 1993, 102f.

[1261] Kritisch hierzu auch *Keel*, 2003, 225 (Anm. 50).

[1262] Vgl. *Görg*, 1995, 28.

wird, wird jedoch weder verbrannt, noch handelt es sich bei ihm um ein Opfer. Inhaltlich finden sich damit zum Sündenritus zwar Parallelen in den hethitischen Eliminationsriten, aber gerade nicht in den Belegen für die Herkunft des Azazelnamens.
Aufgrund ihrer Einwände leiten daher *Dietrich/Loretz* den Azazelnamen aus dem Ugaritischen her und bleiben bei der Ableitung aus *ʿzz* („stark sein") mit der Gottesbezeichnung *ʾl*.[1263] Der Name *ʿzzʾl* wird einem Namenstypus *rpʾʾl* zugeordnet, wie er in KTU 1.106,2-5 (*ydbil*) belegt ist, einer Opferliste für die *inš ilm*.[1264] In KTU 1.102,27 ist die der Bezeichnung *ʿzzʾl* sehr ähnliche Namensform *ʿzbʿl* belegt. Gegenüber *Janowski/Wilhelm* hat diese Herleitung den Vorteil, keine Umwege über hurrito-akkadische Fremdworte gehen zu müssen und die „Missverständnis-These" zu vermeiden. Jedoch spricht dagegen *erstens*, dass der Name *ʿzzʾl* gerade nicht belegt ist. *Zweitens* finden sich die *inš ilm* nicht in Zusammenhang mit dem in KTU 1.127 belegten Eliminationsritus, sondern in Opferlisten.[1265] Sprachgeschichtlich ist *drittens* sowohl gegen *Janowski/Wilhlem* als auch *Dietrich/Loretz* einzuwenden, dass die Metathese lediglich mit einer Kakophemie begründet werden kann, spätere frühjüdische Texte aber gerade die als ursprünglichere Form angesetzte Namensform verwenden. So hätte lediglich Lev 16 den Terminus falsch verstanden, während in Qumran und den rabbinischen Texten der Fehler wieder rückgängig gemacht worden wäre.
Um eine Konsonantenmetathese zu vermeiden, leitet *Görg*[1266] den Azazelnamen aus der ägyptischen Seth-Vorstellung ab. Nach pAnastasi II 6,5-7 weist Amun als Richter „den Schuldigen (*ʿḏȝ*) dem ‚Osten' (*ḫʿw*), den Gerechten aber dem Westen" zu.[1267] *Görg* verbindet den „Osten" mit der Wüste, dem Wohnort Seths, und sieht in Seth gleichzeitig den „Schuldige(n)" (*ʿḏȝ*[1268]) par excellence.[1269] Der Ziegenbock wird „als ‚Abbild des Seth'" in Opferritualen geschlachtet und verbrannt, um das auf Seth lastende

---

[1263] Dabei ist das Anliegen von *Loretz*, 1985, 57, nachzuweisen, dass es sich bei der Azazelgestalt und den Sündenbockritus um zwei Tradition handelt, die „alt und vorisraelitisch" sind.

[1264] Aus diesen Göttern seien im Rahmen des nachexilischen Monotheismus „notwendig" Dämonen geworden, *Loretz*, 1985, 57.

[1265] *Janowski/Wilhelm*, 1993, 133. Dem Vorwurf *Janowski*s setzen *Dietrich/Loretz*, 1993, 104, zwar entgegen, dass es hier lediglich um die Frage der Einordnung des Azazel*namens* gehe, nicht aber um den Ritualkontext, jedoch bleibt damit die Frage nach der Funktion der Azazelgestalt immer noch offen.

[1266] Vgl. *Görg*, 1991a, 153-159; *ders.*, 1991b, 181f.; *ders.*, 1995, 25-31. Die Verbindung zu Seth ist nicht neu. Gegen eine Verbindung mit Seth bereits *Roskoff*, 1869, 181; *Dillmann*, ^{2}1880, 529.

[1267] D.h. nach *Görg*, 1995, 30, dass die Schuld im Osten (d.h. im asiatischer Raum) zu suchen sei. Hier spiegele sich die politische Realität des Ost-West-Gegensatzes im Mythos, da schon im Mittleren Reich Seth als „Herr der östlichen Wüste" gilt.

[1268] Wb I 240f.

[1269] Damit ist Seth der eigentliche „Sündenbock", vgl. *Görg*, 1995, 29; *Kees*, 1943, 72f.

Böse zu vernichten.[1270] Die Herkunft des Azazelnamens wird als Kombination von *ꜥḏꜣ* und *ḏr/l*[1271] als Nomen und Part. Pass. erklärt, und der Name als „Der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige" übersetzt.[1272] Dagegen wendet *Janowski* ein[1273], dass in dem genannten Kontext der Osten nicht für die Wüste stehe, sondern für den Ort, an dem die heißen „Finger", d.h. Strahlen des Horus, Gericht halten.[1274] Der Träger der Sünden Israels ist zudem nicht Azazel, sondern der Bock, der in die Wüste geschickt wird. Im Kontext von Lev 16 trägt der Bock zwar die Sünden fort, aber dass damit der Empfänger des Bocks (wenn Azazel denn dieser sein soll [s. 5.4.1.3]) schuldig ist, wird nicht gesagt.[1275] *Görg* setzt also den *Bock* mit *Seth* gleich. *Görgs* Vorschlag basiert auf der Verbindung von Azazel mit dem Sündenbock, wie ihn LXX, Vg, Aquila, Symmachus und Theodotion vornehmen.[1276] Azazel wird nicht als Eigenname behandelt, sondern mit dem Bock gleichgesetzt. Dagegen spricht allerdings, dass der hebräische Text zwischen Bock und Azazel trennt. Ein weiteres Problem ist *Görgs* Verbindung mit dem ägyptischen Opferverständnis, da der Bock im Kontext von Lev 16 gerade kein Opfer darstellt.[1277] Schließlich ist die von *Görg* vorgeschlagene Wortverbindung von *ꜥḏꜣ* und *ḏr/l* im Ägyptischen nicht belegt[1278] – sie hätte also im Kontext des Azazelritus erst gebildet werden müssen. Dass dabei ausgerechnet eine ägyptische Wortverbindung gewählt wurde, um sie in eine

---

[1270] *Kees*, 1943, 72f: Das „Ziegenböckchen (soll) ebenso wie das Schwein als Abbild des Seth geschlachtet und vernichtet werden".

[1271] Wb V 595 weist zu *dr* ein altes Synonym *ḏr/l* nach.

[1272] Vgl. *Görg*, 1991a, 157. Anders als *Janowski* sieht *Görg*, 1995, 28, eine enge semantische Verbindung zwischen „Sündenbock", „Azazel" und „Wüste": „So kann es nur darum gehen, Asasel einerseits als Orientierungsgestalt der Bestimmung des ‚Sündenbocks', andererseits als Figur im ‚Blickfeld' der Wüste näher bestimmen zu lassen. Andere Informationsquellen liefert das Alte Testament leider nicht."

[1273] Vgl. *Janowski/Wilhelm*, 1993, 123-129 bzw. *Janowski*, 1993a, 287. „Die ägyptische Deutung wird mit einer Reihe von überzeugenden Einwände falsifiziert, so dass sie im folgenden außer Betracht bleiben kann", *Dietrich/Loretz*, 1993, 99.

[1274] Vgl. *Janowski/Wilhelm*, 1993, 127.

[1275] Das Problem würde gelöst, wird die von *Willi-Plein* vorgeschlagene Übersetzung für *l*ᵉ (nicht allerdings für den Azazelnamen) angesetzt: Wenn der Bock als Azazel in die Wüste geschickt wird, dann wäre auf diesen direkt die Schuld übertragen worden.

[1276] Vgl. auch *Janowski/Wilhelm*, 1993, 128f.

[1277] *Görg*, 1995, 30. Da bereits in Ägypten eine Umdeutung zu „fiktiven Brandopfern" stattfindet, sieht *Görg* in Lev 16 eine „Anspielung" auf den Seth-Ritus. Die Parallelisierung von Jahwe mit Azazel hat nach *Görg* seinen Grund darin, dass es sich bei Azazel um „eine literarische Figur mit mythologischem Hintergrund, wie sie auf ihre Weise etwa der ‚Maschhit' (Ex 12,23) oder der ‚Satan' (Sach 3,1f.; Hi 1,6 u.ö.) darstellen", handle. Damit wird das Ritual zum „Versuch der theologischen ‚Verortung' der Schuld", die im monotheistischen Denken zum Problem wird, wenn Jahwe als „Schöpfer von Unheil" (Jes 45,7) bezeichnet wird. Damit ist *Görg* der einzige, der die Parallelisierung von Jahwe und Azazel theologisch bedenkt und dem Versuch einer Lösung zuführt.

[1278] Vgl. *Keel*, 2003, 224 (Anm. 45).

aus dem anatolischen bzw. mesopotamischen Raum stammende Ritualüberlieferung – hier folgt *Görg Janowski/Wilhelm* – integriert worden wäre, erscheint eher unwahrscheinlich und ist wiederum mit recht komplizierten Umwegen verbunden.
Anders nimmt *Pfeiffer* daher die Übersetzung der Vulgata auf. Auch er vermeidet die Annahme einer Konsonantenmetathese und verbindet die Interpretation der Vg mit dem Vorschlag *Janowski/Wilhelms*, die Bezeichnung aus einem Ritualkontext herzuleiten. Dabei bleibt er jedoch im biblischen Text und übersetzt den Namen im Sinne einer Überschrift „für (das Ritual:) Ziegenbock, der weggeht“.[1279] Problematisch an dieser bestechend einfachen Lösung ist allerdings die Tatsache, dass das Wort עֵז nicht den *Ziegenbock*, sondern die *Ziege* bezeichnet. Nur mit der Verbindung שְׂעִיר עִזִּים (vgl. Gen 37,31) ist eindeutig der Ziegenbock gemeint. In Lev 16 findet sich diese Verbindung nur in v5. Jedoch wird gerade hier von den *zwei* Böcken gesprochen, die nicht dem Azazel-Ritus, sondern zunächst der חַטָּאת zugeordnet werden. Gerade im eigentlichen Eliminationsritus (vv20b-22) ist hingegen nicht vom שָׂעִיר לַעֲזָאזֵל, sondern vom lebenden Bock (הַשָּׂעִיר הֶחָי) die Rede, der fortgeschickt wird. Zudem gilt auch für diese Lösung, dass sie die Parallelität von לַעֲזָאזֵל und לַיהוָה aus v8a aufbricht.
Die Frage nach der Herkunft des Azazelnamens lässt sich m.E. gegenwärtig nicht wirklich lösen. Daher soll im Folgenden der Akzent für die Bestimmung der Funktion Azazels im Ritus stärker auf seine Verortung im Ritualverlauf sowie dessen ritualgeschichtlichem Wachstum gelegt werden.

5.4.1.3 Das Sündenbockritual

Das Ritual von Lev 16 stellt einen *rite de passage* dar. Solch ein Übergangsritus wird immer dann nötig, wenn ein Mitglied einer Gesellschaft eine soziale Grenze überschreitet und in einen anderen Status überführt wird (s. 6.2). In Lev 16 handelt es sich dabei (zunächst) nicht um einen individuellen Übergang, sondern um den Übergang eines ganzen Volkes – und zwar die Rückkehr in einen postulierten ursprünglich sündlosen Zustand. Zuerst werden beide Böcke durch die Präsentation vor Jahwe und das Losverfahren ausgesondert, d.h. einem *rite de séparation* unterzogen. Nachdem dies geschehen ist, werden verschiedene *rites de liminaire* vollzogen: Innerhalb der Grenze des Lagers geschieht erstens die חַטָּאת für den Hohenpriester und das Volk, zweitens die Reinigung des Ladedeckels und des Altars durch das Blut des Stieres und des Jahwe-Bocks. Drittens wird die Übertragung der Sünden auf den lebendigen Bock vollzogen. Mit dem Fortschicken des Bocks werden die Sünden eliminiert, d.h. nicht die Beteiligten selbst unterlaufen einen Trennungsritus, sondern stellvertretend für das ganze Volk wird der lebendige Bock einem endgültigen *rite de séparation* unterzogen. Er

---

[1279] Vgl. *Pfeiffer*, 2001, 313-236.

wird in die Peripherie, die Wüste als vom Kult abgeschnittenen Ort, geschickt und vollzieht so eine Grenzüberschreitung, aus der es kein Zurück mehr gibt. Erst so kann gewährleistet werden, dass für das Volk anders als für den Bock die Möglichkeit der *agrégation* gegeben ist.[1280] Innerhalb des Passage-Ritus bildet der eigentliche Azazel-Ritus ein eigenständiges Ritual, das im Folgenden betrachtet werden soll.

5.4.1.3.1 Der Ablauf des Rituals

In der Fassung des Endtextes gehören die vv5.7-10.20b-22.26[1281] zum sog. „Azazelritus", der aus verschiedenen Ritualelementen besteht: Losritus, Sündenritus, Reinigungsritus.

1. Losritus: Die vv5.7-10 berichten von einem Ritual, das mit dem eigentlichen Eliminationsritus nur mittelbar zusammenhängt[1282] und die Vokabel עֲזָאזֵל als Gegenüber zur Bestimmung יְהוָה einführt. Der einleitende v5 erklärt die Herkunft der beiden Böcke: Sie entstammen der Versammlung Israels.

[1280] Vgl. *van Gennep*, 1908 (1999), 21; *Jürgens*, 2001, 103f. *Douglas*, 2003, 121-141, schlägt neuerdings wieder die an die LXX und Vg angeschlossene Lesart „goat for the scapegoat" bzw. „the goat that is dispached" (126) vor. Die amerikanische Ethnologin vertritt die These, daß sich in Lev 16 die Struktur des Bruderkonflikts, wie ihn die Genesis mehrfach beschreibt, wieder findet: Von zwei Brüdern (Isaak und Ismael, Jakob und Esau) wird der ältere zugunsten des jüngeren fortgeschickt. Insbesondere in Gen 16 par. 21 sei hierbei die Wüste durchaus positiv konnotiert, denn hier sei Jahwe der Begleiter Ismaels und läßt ihn zu einem *freien* Mann heranwachsen. Damit stellt *Douglas* Freiheit und Bund in einen Gegensatz: Esau wird Stammvater der Edomiter, Ismael der der Araber, beide sind nicht im Bund, aber trotzdem gesegnet und verkörpern das freie Leben. Der Versöhnungstag sei damit ein Fest, das die Geschichte der Erzeltern darstellt („The scapegoat rite can recall other historic splittings and divisions among the patriarchs, and also perennial family quarrels about succesion" [137]) und gleichzeitig eine Korrektur der Politik der Politik Esras und Nehemias: Der Bock erhält durch das Auflegen beider Hände die positive Aufgabe, im Grenzland Judas Versöhnung zu repräsentieren (vgl. Jub 34,18-19). Jedoch sind die Prämissen dieser Argumentation problematisch: Erstens ist es schwierig, die Wüste positiv als Ort der Freiheit (und im Gegensatz zum Bund [!]) zu deuten. *Douglas* verbindet ihre Beurteilung der Wüste mit der positiv konnotierten Verwendung von שלח in Ex 10,3 („let my people go" [133]), die höchstens auf Lev 16 anzuwenden wäre, nicht aber zum Kontext der Hagar-Erzählung passt: Zwar gilt hier die Wüste als Ort der Flucht in die Freiheit, aber um den Preis des Verdurstens von Mutter und Kind. Erst durch den Schutz Jahwes wird die Wüste zu einem bewohnbaren Ort. Zweitens ist der unkritische Bezug zur Religionspolitik Esras und Nehemias wohl zu einfach. Schließlich sind die angeblichen Parallelen zum Brudermotiv nur sehr dünn: Außer dass es sich um *zwei* Böcke handelt, von denen einer in die *Wüste* geschickt wird, ist keine Parallelität zu erkennen.

[1281] *Janowski/Wilhelm*, 1993, 161, bezeichnen nur die vv10.21f. als „Azazel-Ritus".

[1282] *Hartley*, 1992, 229, macht in vv20-22 und vv7-10 zwei verschiedene Traditionsstränge aus.

Gleichzeitig werden *beide* Ziegenböcke für das *ḥaṭṭāʾt*-Opfer bestimmt.[1283] Damit stehen beide Böcke einerseits in Beziehung zum Volk, da sie dessen Besitz entstammen. Andererseits werden beide Böcke mit Jahwe in Beziehung gesetzt, indem sie lebendig vor dem Zelt der Begegnung aufgestellt werden (v7). Anfänglich besitzen damit beide Böcke denselben Rang und im Prinzip dieselbe Funktion. Da zwei Böcke zur Verfügung stehen, muss entschieden werden, welcher Bock für welches Ritual verwendet werden soll.[1284] In v8 folgt die Ausdifferenzierung der beiden Böcke durch zwei Lose: *Ein* Los לַיהוָה und *ein* Los für לַעֲזָאזֵל. Nach *Baentsch*[1285] und *Porter*[1286] handelt es sich bei den „Losen" in v8 möglicherweise um die sog. *Urim* und *Tummim*. *Noth* hingegen spricht lediglich von zwei Steinen.[1287] Ungewöhnlich ist die Verwendung des Verbs נתן, das normalerweise nicht im Zusammenhang mit גּוֹרָל verwendet wird. Vielleicht ist hier eher an ein „Markieren" gedacht, als an das Werfen der Lose selbst.[1288]
Während der Bock, auf den (עָלָיו) das Los לַיהוָה gekommen ist, als Opfer dargebracht wird (וְעָשָׂהוּ חַטָּאת) (v9), wird der zweite Bock, auf den (עָלָיו) das Los לַעֲזָאזֵל gefallen ist, lebendig vor Jahwe gestellt, um „über ihm" (עָלָיו) Sühne zu schaffen (כפר *piʿel*) (v10). Die Formulierung in v9, das „Heraufkommen" (עלה *qal*) der Lose, ist singulär. An allen anderen Belegstellen werden Lose (von oben) in der einen oder anderen Weise geworfen.[1289] Während *Willi-Plein* sich vorstellt, dass der Hohenpriester die Lose aus einem Gewand „heraufschüttelt"[1290], zieht *Jürgens* eine Linie zu Spr 16,33, wo die Lose „im Bausch des Gewandes" geworfen werden und daher aus diesem herausgeholt werden müssen.[1291]
Schwierigkeiten macht ebenfalls v10bα לְכַפֵּר עָלָיו. Der MT ist hier im möglichen Bezug ambivalent: Die Präposition ließe sich erstens auf Jahwe beziehen[1292], zweitens auf den Bock, entweder um die Reinigung oder Heiligung des Bocks auszudrücken oder im Sinne des Vollzugs über dem Bock[1293],

---

[1283] Dass hier außerdem der Widder für das Brandopfer genannt wird, der im weiteren Verlauf nicht genannt wird, lässt sich als Vorbezug zu v24 erklären, wo vom Brandopfer für Aaron und das Volk die Rede ist.
[1284] Nach *Zatelli*, 1998, 263, gehören beide Böcke zum Reinigungsritual: Der eine unterläuft einen Blut- der andere einen Eliminationsritus.
[1285] *Beantsch*, 1903, 383.
[1286] *Porter*, 1976, 127.
[1287] *Noth*, ^{2}1966, 121. Auch *Willi-Plein*, 1993, nimmt diesen Vorschlag nicht auf.
[1288] Vgl. *Milgrom*, 1991, 1019; *Jürgens*, 2001, 104, der zudem eine Aufstellung der im Zusammenhang mit Losverfahren sonst verwendeten Verben bietet.
[1289] Vgl. *Milgrom*, 1991, 1019, mit Belegstellen: Jes 34,17; Jos 18,10; Joel 4,3; Jos 18,6.
[1290] *Willi-Plein*, 1993, 105.
[1291] *Jürgens*, 2001, 104.
[1292] So *Elliger*, 1966, 201, der לְכַפֵּר עָלָיו als „im Zusammenhang sinnlos(es)" „Schreibversehen" wertet.
[1293] So *Milgrom*, 1991, 1023.

oder drittens auf Israel (vgl. 16,21.22[1294]). Viertens ist der Bezug auf Aaron möglich.[1295] Diese vierte Deutung wird vom Text der LXX impliziert. Allerdings birgt dieser Bezug Schwierigkeiten, da v5 die beiden Ziegenböcke der חַטָּאת *für Israel* zuordnet. *Jürgens* zieht diese Lösung zudem in Zweifel, weil einerseits das Suffix von אֹתוֹ in v10bβ.26 eindeutig auf den Bock zu beziehen ist, so dass auch im zweiten Fall ein Bezug auf den Bock nahe liegt, und andererseits zwischen der Sühne für Personen, für die die Präposition בְּעַד (vv6b.11b.17b.24e) steht, und für Gegenstände, für die עַל verwendet wird (vv16a.18b), differenziert wird.[1296] Es fällt auf, dass die Präposition עַל an verschiedenen Stellen in Bezug auf den Bock auftritt: In v8 werden die Lose *auf* die Böcke gegeben, in vv9f. steigen (עלה) die Lose *auf* die Böcke herauf. In den vv21f. wird das Wort עַל allein fünfmal genannt, um die Sündenübertragung zu verdeutlichen. Damit könnte die Präposition eine Art Leitwort darstellen, das den Eliminationsritus mit dem Azazel-Losritus syntaktisch und semantisch verbindet und gleichzeitig für v10bα den Bezug auf den Bock wahrscheinlich macht, so dass in der Tat *auf dem Bock* gesühnt wird.[1297]

Das Losritual scheint einer theologischen Absicht zu entspringen, nämlich der Unterscheidung der prinzipiell gleichwertigen Böcke. Lediglich der Losritus ist mit dem Terminus לַעֲזָאזֵל – und genauso stark mit dem Lexem לַיהוָה – verbunden. Ein solches Losverfahren ist weder in den Reinigungsriten in Lev 14 überliefert[1298], noch in Eliminationsriten aus der Umwelt des Alten

---

[1294] Vgl. auch *Seidl*, 1999, 232; *Pfeiffer*, 2001, 315.

[1295] So z.B. *Kiuchi*, 1987, 149-153, und *Eberhart*, 2002, 285: „Deshalb bewirkt die Abladung der Schuld der Israeliten auf den lebenden Bock Sühne für Aaron, wie in Lev 16 aus dem umfassenden, kürzeren Teil hervorgeht." Diese Lösung übersieht allerdings, dass Aaron in 16,3 ein Stier (als חַטָּאת) und ein Widder (als עֹלָה), Israel dagegen die beiden Böcke (als חַטָּאת) und ein weiterer Widder (als עֹלָה) zugeordnet werden, vgl. auch *Seidl*, 1999, 229 und 242 (Anm. 82).

[1296] Vgl. *Jürgens*, 2001, 111. Anders dagegen in Lev 16,34; 8,34; 17,11; 23,28. Auch im parallelen Eliminationsritus Lev 14,53 wird עַל verwendet (וְכִפֶּר עַל־הַבַּיִת וְטָהֵר). *Milgrom*, 1991, 1019: „*bĕʿad* is synonymous with *ʿal* followed by a human object (…), but when the pronominal object refers to the subject, only *bĕʿad* can be used."

[1297] *Jürgens*, 2001, 112, zieht die Verbindung besonders zu den Blutriten am Begegnungszelt – „auch wenn der Ritus am lebenden Bock nicht mit der Systematik der *ḥaṭṭāʾt* unterzubringen ist" – da der Terminus כפר על in 16,20-22 nicht mehr auftaucht, statt dessen aber für die Reinigungsriten verwendet wird.

[1298] Lev 14,4-7 beschreibt die Reinigung (טהר) eines geheilten *ṣarʿat*-Patienten, Lev 14,49-53 die „Entsündigung" (לְחַטֵּא אֶת־הַבַּיִת) eines Hauses, das von einem *ṣarʿat*-Mal befallen ist. In beiden Fällen wird die erfolgreiche Heilung mit der Wiederherstellung der kultischen Reinheit besiegelt (es handelt sich hier also nicht um ein Heilungsritual). Sowohl in Lev 14,4-7 als auch 49-53 werden zwei Vögel benötigt, außerdem noch Karmesin, Ysop und Zedernholz. Alle diese Elemente gehören zum *ḥaṭṭāʾt*-Vorgang (vgl. Num 19,1-10; Ps 51,9; zur „Wiedererwägung des ‚privativen Piʾel'" u.a. in Bezug auf חטא „entsündigen", vgl. *Willi-Plein*, 1993, 98f. (Anm. 8); *Jenni*, 1968, 274. Nach einem kathartischen Blutritus wird abschließend der zweite, noch lebende Vogel auf das freie Feld

Testaments. Daher ist das Losverfahren ritualgeschichtlich zunächst unabhängig vom Sündenritus zu betrachten. Mit der Zuordnung des zweiten Bocks לְכַפֵּר in v10bα könnte der Losritus beendet sein (vgl. Lev 14,53). Jedoch wird – nur in Lev 16,10b – die Formel *לְכַפֵּר עַל durch eine nachfolgende Erweiterung (לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה) erklärt.[1299] Die Erklärung, dass der Bock in die Wüste geschickt wird, ist eigentlich nur dann nötig, wenn das Fortschicken des Bocks im Ritualkontext bekannt ist, aber im Ritualverlauf erst später geschildert wird. Dabei erscheint die Aussage *לְכַפֵּר עַל stärker mit dem Vorhergehenden verbunden, als die Verbindung mit der Wüste: Mehrmals wird die Zugehörigkeit der Böcke zur חַטָּאת betont, die in engem semantischen Zusammenhang mit dem Verb כפר steht.[1300] Dagegen wird die Wüste sowie ihre Verbindung mit Bock und Azazel jetzt das erste Mal genannt, so dass v10bα in Parallelität zu v9 einen guten Abschluss des Losritus bilden würde.

Zudem ist die Übersetzung von שׁלח ל in 10b.26 umstritten: Soll hier die Partikel ל im Sinne einer Richtungsangabe übersetzt werden oder zwingt die Parallelität von לַיהוָה und לַעֲזָאזֵל in v8.10a dazu, v10b.26 ebenfalls besitzanzeigend aufzufassen? So begründet *Janowski* seine These, dass Azazel nicht der Empfänger des Bocks und ebenso wenig in der Wüste zu finden sei, mit der parallelen Satzstruktur in v8 (גּוֹרָל אֶחָד לַיהוָה und גּוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל), die

(אֶל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה/עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה) geschickt (שׁלח *piʿel*; vv7.53). Der Ablauf des Ritualvorgangs ähnelt dem von Lev 16: Es werden zwei Tiere, jeweils Paare derselben Tierart, benötigt. Beide Tiere werden sowohl in Lev 16,5 als auch Lev 14,49.52 der חַטָּאת zugeordnet. Anschließend wird eines der Tiere geschlachtet und sein Blut an das zu reinigende Objekt gesprengt. Schließlich wird das zweite Tier lebendig fortgeschickt. In Lev 14 ist der Blutritus jedoch direkt mit der Besprengung auch des zweiten Tieres verbunden, während in Lev 16 der Altar, das Zelt und das Heiligtum besprengt werden, der lebendige Bock aber die Sünden durch die Hände des Priesters übertragen bekommt. In Lev 14 findet weder ein Losverfahren und Zuteilung „für Jahwe – für NN“ statt noch werden die Vögel in die Wüste (בַּמִּדְבָּר) bzw. das „abgeschnittene Land“ (אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה) geschickt, sondern auf das freie Feld. Vgl. zum Vergleich von Lev 14 und 16 auch *Eberhart*, 2002, 211.278-286; zu Lev 14 als Eliminationsritus außerdem *Wright*, 1987, 75-86; zu den verwendeten Reinigungsmitteln *Schmitt*, 2004, 163-167.

[1299] Vgl. dagegen Ex 30,15f.; Lev 1,4; 8,15.34; 10,17; 14,21; 16,23; 17,11; 23,28; Num 8,12; 15,28; 28,22.30; 29,5; 31,50.

[1300] *Schmitt*, 2004, 321-326, deutet den Terminus כפר als ritualtechnischen Begriff, der den Reinigungsvorgang von kontaminierter Materie beschreibt und wendet sich daher gegen die These *Janowskis*, [2]2000, 358, der Begriff bezeichne ein stellvertretendes Sühnehandeln. Allerdings schränkt er ein: „Die Bedeutung von *kpr* oszilliert (…) zwischen der ritualtechnischen Reinigung und der rituellen Antizipation göttlicher Vergebung durch die *ḥaṭṭāʾt* (…). Das Bedeutungsspektrum von *kpr* umfasst damit sowohl die ritualtechnische Reinigung als auch die rituelle Antizipation göttlich gewirkter Entsühnung durch den Priester. Eine Widergabe von *kpr* mit ‚rituell entsühnen' wird dem Charakter der Eliminationsrituale daher am ehesten gerecht“ (326).

auch für v10b und v26 die Übersetzung „für Azazel“ zwingend mache.[1301] Dem schließt sich u.a. *Willi-Plein* an: „Auf keinen Fall aber wird er ‚zu Azazel’ geschickt, da die Präposition *l*ᵉ im Hebräischen keine Richtungsangabe impliziert, sondern lediglich eine Bezugnahme oder allenfalls Zweckbestimmung, wie *Janowski* mit Recht betont hat. Der Bock wird also in die Wüste geschickt und zwar ‚in Bezug auf‘ oder wohl eher noch ‚als Azazel’.“[1302] Jedoch ist zu fragen, ob die Parallelität zwischen לַעֲזָאזֵל und לַיהוָה in v8.10a tatsächlich so weit ausgeführt werden kann, daß sie auf v10b und v26 bezogen werden muss. Die Satzkonstruktionen unterscheiden sich in v10b.26 grundlegend von v8.10a. Während nichts gegen eine besitzanzeigende Funktion der Partikel ל in v8.10a spricht[1303], steht in v10b.26 das לַעֲזָאזֵל nicht als Gegenüber zu לַיהוָה, sondern bezogen auf das Verb שׁלח. Eine Übersicht über die Stellen, die שׁלח mit ל verbinden, ergibt, dass die dativische Verwendung von ל bezogen auf Personen („dem x“) durchaus vorkommt.[1304] So würde die Partikel den Adressaten des Verbs שׁלח bestimmen. Eine Übersetzung der Partikel ל mit „für“ ist also zwar möglich, aber keinesfalls zwingend. Angesichts der sonstigen Verwendung von שׁלח + ל scheint eine dativische Verwendung in den vv10b.26 durchaus plausibel[1305]: Ein Bock gilt Jahwe, einer dem Azazel.

Der Versteil v10bβ ist also durch verschiedene sprachliche Differenzen von seinem Kontext abgehoben: Erst jetzt wird לַעֲזָאזֵל mit dem Verb שׁלח verbunden, so dass das Lexem לַעֲזָאזֵל hier eine andere Funktion einnimmt als bei der Zuteilung der Lose. Damit erscheint es eher wahrscheinlich, dass nicht v10bα einen sekundären Zusatz bildet[1306], sondern vielmehr v10bβ, der der sekundären Verbindung von Azazel-Losritus und Sündenbockritus dient. Nach vorn wird das Lexem לַעֲזָאזֵל aufgenommen und nach hinten der Sündenbockritus durch die Worte חַי, מִדְבָּר und שׁלח mit dem Losritus verklammert. Erst durch v10bβ werden der Azazel-Losritus und das Wegschicken des lebendigen Bocks in die Wüste miteinander verbunden. So wird aus

---

[1301] Vgl. *Janowski*, 1990, 99; *ders.*, 1993a, 286; *ders. /Wilhelm*, 1993, 114f. Er beruft sich dabei auf *Kaupel*, 1930, 88, der dies bereits in seiner Monographie festgestellt hatte.

[1302] Der Teilvers hätte danach ursprünglich gelautet: „Um ihn in die Wüste zu schicken als (Beseitigung von) Gotteszorn“, *Willi-Plein,* 1993, 105f. (gegen eine richtungsweisende Funktion von *l*ᵉ vgl. auch *Körting*, 1999, 174.178; *Eberhardt*, 2002, 142f.). Ähnlich *Douglas*, 2003, 127: „’The goat as Azazel’ could be inscribed on the lost as a compound word to designate the goat that the lot will choose to bet he ‚go-away-goat’, or ‘the scape-goat’“. Dagegen *Dietrich/Loretz*, 1993, 100f. (Anm. 15); *Görg*, 1995, 27.

[1303] Vgl. *Milgrom*, 1991, 1020, der die Partikel hier als *„lamed auctoris*“ auffasst.

[1304] Vgl. folgende Stellen mit Personen als indirektem Objekt von שׁלח: Num 22,40; 2Kön 12,19; 2Kön 16,9; 2Chr 24,23; Ps 111,9; Jer 51,2.

[1305] Schließlich bleibt die Offenheit der Übersetzung vorhanden, setzt man das von *Willi-Plein* vorgeschlagene „in Bezug auf“ ein: Denn dann wird nur gesagt, daß der Bock in Bezug auf Azazel in die Wüste geschickt wird und das kann ebenso gut „dem Azazel“ als auch „für Azazel“ bedeuten.

[1306] So *Pfeiffer*, 2001, 314 (s. S. 229).

Azazel – der im Losritus ursprünglich das Gegenüber Jahwes (לַעֲזָאזֵל) darstellte – im Zusammenhang mit dem Eliminationsritus (s.u.) ein sich in der Wüste befindender Adressat des lebendigen Ziegenbocks.

2. Sündenritus: Dem Losritus folgt der Ritus des Sündenbekenntnisses über dem Bock, welcher ebenfalls durch Aaron vollzogen wird. Die Sünden werden nach dem Bekennen der Sünden durch Handauflegung auf den lebendigen Bock übertragen.[1307] Schließlich wird der Bock in die Wüste getrieben. Dies wird durch „einen Mann" vorgenommen.

Während die meisten Rituale in der Hebräischen Bibel ohne Ritualformeln überliefert sind, ist in Lev 16,21 ein Sprechakt erwähnt, nämlich das Bekennen der Sünden über dem Bock.[1308] Ein solcher Akt kommt ebenfalls in Lev 5,5 vor, im Zusammenhang mit dem *ʾšm*-Opfer[1309], ebenso wie in Lev 25,40 und Num 5,6f.[1310] Eine zweite Verbindung zwischen Lev 5[1311] und Lev 16 bietet die Phrase נָשָׂא עֲוֹנֹתָם, die im Kontext des אָשָׁם zur Sühnung unwissentlich begangener Sünden in Lev 5,1.17 verwendet wird.[1312] Der lebende Ziegenbock trägt (נשׂא) ihre Sünden (עֲוֹנֹתָם). Dieser Ausdruck wird unterschiedlich interpretiert: Während *Janowski* die Interpretation im Sinne von „Vergebung" ablehnt[1313], will *Mary Douglas* neuerdings wieder darauf zurückgreifen, da sie ein immaterielles Sündenverständnis für Lev 16 voraussetzt.[1314] Nun hat jedoch *Cohen* nachgewiesen, dass die Termini נָשָׂא עָוֹן und נָשָׂא אֶת־עָוֹן aufgrund der „bestimmenden Rolle der Partikel *ʾæt* in der Semantik der BH" nicht dieselbe semantische Bedeutung aufweisen. Während die Verbindung נָשָׂא עָוֹן ambivalente Bedeutungsnuancen beinhaltet („sich als schuldig betrachten" oder „'freisprechen', wobei die letztere Bedeutung allein der Gottheit vorbehalten ist"), ist die Phrase נָשָׂא אֶת־עָוֹן weniger ambivalent verwendet

---

[1307] Zur Handauflegung als „Archetyp eines Übertragungsritus", vgl. *Janowski/Wilhelm*, 1993, 144.

[1308] Vgl. *Koch*, 1990, 75-85.84; *Gerstenberger*, 1993, 202.

[1309] Dort חַטָּאת; l. מִן־הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ־שְׂעִירַת עִזִּים.

[1310] Außerdem Neh 1,6; 9,2.3; Esr 10,1; 2Chr 30,22; Dan 9,4.20; vgl. *Seidl*, 1999, 242 unter Verweis auf *Elliger*, 1966, 216.

[1311] Vgl. auch *Seidl*, 1999, 237.240.

[1312] Nach *Seidl* weisen diese Verbindungen zwischen den beiden Textstellen auf die Funktion des Azazelritus hin: „Die Funktion der in Lev 16 zusammengefaßten und in ihrer Wirkung gesteigerten Riten (…) in einer endgültigen, Sicherheit garantierenden Regelung der unwissentlichen und fahrlässigen Sünden und ihrer Folgen für Israel" besteht. „Dieser Funktion ist auch der alte Eliminationsritus des Sündenbocks zugeordnet", *Seidl*, 1999, 245f., vgl. auch 241f. Ähnlich *Eberhart*, 2002, 285: „Der Asaselritus komplementiert (…) die durch die חַטָּאת geschehende Sühne und damit das כִּפֶּר-Geschehen, indem er als dessen Zielpunkt zu verstehen ist." Allerdings wäre in diesem Zusammenhang mit *Cohen*, 2003, 54-72, zu differenzieren und für Lev 5,1.17 die Bedeutung „sich als schuldig betrachten" anzusetzen, für Lev 16,22 hingegen die die Übersetzung „tragen" bzw. „die Schuld für die Sünden eines/r anderen übernehmen".

[1313] *Janowski*, ²2000, 35.

[1314] *Douglas*, 2003, 130f.; dagegen *Janowski/Wilhelm*, 1993, 139-153 (s. Anm. 1319).

(„tragen", „'die Verantwortung für die Sünden eines anderen übernehmen mit der Absicht, sie zu sühnen', eine exklusiv priesterliche Funktion").[1315] Diese von *Cohen* festgestellte Differenzierung deutet darauf hin, dass im Fall von Lev 16 die vorgeschlagene Deutung des Terminus als „Vergebung" der Sünden nicht greift. Dafür spricht auch die auffällige Angabe in v21a, dass Aaron *beide* Hände (אֶת־שְׁתֵּי יָדוֹ [conj. יָדָיו]) aufstemmen soll: Während das Aufstemmen nur einer Hand ausschließlich in den Opferkontext gehört, ist der Gestus mit beiden Händen hiervon zu unterscheiden.[1316] In Lev 16 wird mit Hilfe der Handauflegung die als *materia peccans* oder als „Sündenschmutz" verstandene Schuld auf den lebendigen Bock übertragen.[1317] Durch das Aufstemmen beider Hände[1318] auf den Kopf des Bocks geschieht eine „magische Übertragung des Unheils auf ein Lebewesen, das als ritueller Unheilsträger in die Wüste weggeschickt wird und so das stofflich verstan-

---

[1315] *Cohen*, 2003, 54-72.72.

[1316] Vgl. *Janowski*, ²2000, 199-221, ausführlich auch *Körting*, 1999, 179-185; zur Handauflegung bei Opfern *Jürgens*, 2001, 228-233.

[1317] Zur Stofflichkeit des Bösen in den mesopotamische Namburbis, vgl. *Maul*, 1994, 6. Anders bestimmt *Wright*, 1986, 436, den Gestus als eine Angabe des Ortes, wo die Schuld platziert werden soll, während *Gese*, ³1989, 95ff. auch hier wie im Opferkontext eine Form der Identifizierung sieht. *Janowski/Wilhelm*, 1993, 129f. definieren einen Eliminationsritus als „räumliche Entfernung (*eliminatio*) des substanzhaft verstandenen Unheils (‚Unreinheit, Makel, Sünde') mittels eines lebenden/mobilen Substituts". Andere Eliminationsvorgänge finden sich im Alten Testament in Sach 5,5-11 und 1Sam 6 (vgl. auch *Schroer*, 1987, 117) und bezeugen die Vorstellung, dass ein Übel dorthin zurückgebracht werden muss, woher es kommt (s. Anm. 1321). Zur Praxis des Einschließens, um den Zorn eines Gottes oder eine Krankheit zu entfernen vgl. *Fauth*, 1974, 105-127; *Haas*, 1994, 908-911; *Wright*, 1987, 261ff. Gegen die Verwendung der dynamistisch-animistisch konnotierten Bezeichnung „Miasma", vgl. *Schmitt*, 2004, 316-320: „Eine *materia peccans* kann somit nicht als eine selbstwirksame, dynamistische Potenz aufgefasst werden, sondern ist im Ritualgeschehen rationaler, situativer und sinnfällig-stofflicher Ausdruck für die Störung des Verhältnisses zwischen Individuum, Gruppe bzw. Gesellschaft und Gottheit" (319). Daher muss der mechanischen Entfernung der kontaminierten Materie die rituelle Elimination – in Lev 16 durch den Bock, in Lev 14 durch den Vogel – geschehen. Gegen ein „magisches" Verständnis von Sünde wendet sich *Douglas*, 2003, 121-141. Ihrer Meinung nach muss das Tragen von Schuld in zweierlei Hinsicht differenziert werden: Nur hinsichtlich des/der Schuldigen sei die Schuld eine schwere Last, das Bild der Übertragung von Schuld aber stehe für die Wegnahme der Schuld. Es handle sich also nicht um ein materiales Sündenverständnis: Aaron sei lediglich zuständig für die Übertragung der Schuld auf den Bock, nicht aber selbst Träger der Schuld, ebenso wie der Bock nicht die Sünde trage, sondern sie mit der Handauflegung eliminiert würden – damit unterscheide sich der Azazelritus diametral von den *pharmakos*-Riten, in denen u.a. *Janowski* eine enge Parallele zum Azazelritus sieht, vgl. *Douglas*, 2003, 131. Der Azazelbock sei also Medium der göttlichen Vergebung, so daß ihm eine ehrenwerte und keineswegs negative Rolle innerhalb des Rituals zukomme. Der Bock werde nicht *fortgeschickt*, sondern *freigelassen*. Dagegen spricht allerdings u.a. die Reinigungshandlung, der sich Aaron und der Mann, der den Bock wegschickt, zu unterziehen haben.

[1318] Zur Differenzierung der Handauflegung mit einer oder beiden Händen vgl. *Janowski*, ²2000, 198-205.430.

dene Böse räumlich entfernt".[1319] Es handelt sich bei dem Bock also nicht um ein Opfer[1320], sondern um einen Eliminationsträger.
Dass es sich bei den hier beschriebenen Elementen um die Beschreibung eines Eliminationsritus handelt, wie es besonders *Janowski/Wilhelm* zeigen, ist wohl unumstritten.[1321] Die Untersuchung sowohl von mesopotamischen als auch anatolischen Eliminationsriten zeigt, dass die Vorstellung der Elimination im Vorderen Orient verbreitet war. In Mesopotamien und Anatolien finden sich zahlreiche Belege für Rituale, die der Tilgung von Unreinheit und Krankheit dienen.[1322]

Exkurs: Eliminationsrituale im Alten Orient

Eliminationsrituale finden sich im Alten Orient in recht großer Zahl. Als Parallele zur Elimination in Lev 16 aus dem mesopotamischen Raum bietet sich zum einen das *akītu*-Ritual zur Reinigung (*kuppuru*[1323]) des Esangila-Tempels an. Am fünften Tag des *akītu*-Rituals wird die Cella des Nabû mit Hilfe eines geschlachteten Widders gereinigt, der als Mittel der Elimination dient. Daneben wird die Ursache für Verunreinigung beschworen, zu verschwinden.[1324] Weitere Eliminationsrituale finden sich u.a. in den Serien Namburbi, *asakkī marṣūti* (Á.SÌG.GIG.GA^{meš}) und Šurpu.[1325] Durch ein Ritual der Namburbi-Serie[1326] wird ein böses Omen, das sich durch einen

---

[1319] *Janowski*, ^{2}2000, 219. Vgl. auch *Körting*, 1999, 185 (Anm. 205), gegen eine geistige Interpretation der Begriffe Schuld und Sühne. Auch *Milgrom*, 1991, 1041-1043, sieht in der Handauflegung einen Transferakt, in dem der Hohenpriester die Sünden exorziert sowie verbal und durch Handauflegen auf den Bock überträgt. Der Priester selbst sei immun und lediglich Medium der Übertragung der Sünden des Volkes auf den Bock. Damit agiert Aaron gleichzeitig als *sacrifiant* und *sacrificateur*, vgl. *Jürgens*, 2001, 73-118. Nach *Kiuchi*, 1987, 152, trägt Aaron die durch die Blutriten auf ihn übergegangene Schuld und überträgt sie anschließend auf den Bock. Ähnlich deutet *Eberhardt*, 2002, 142.149-150 den Priester als Substitut, das kurzfristig die Sünden der Israeliten auf sich nimmt, um sie dann durch das Auflegen beider Hände auf den Bock zu übertragen. Dagegen weist *Jürgens*, 2001, 111, zu Recht darauf hin, dass im Text von einer Übertragung zunächst auf Aaron und dann auf den Bock kein Hinweis zu finden ist.

[1320] Vgl. *Janowski*, ^{2}2000, 212; *Wright*, 1987, 24; auch *Willi-Plein*, 1993, 96: Sie bestimmt das Opfer als eine „Jahwe gewidmete Gabe, Abgabe oder Huldigung". Dagegen handle es sich hier „nicht im eigentlichen Sinne um ein Opfer, sondern um ein Mittel, gestörte Ordnung wieder herzustellen".

[1321] Vgl. schon *Pedersen*, 1940, 454: „Both the Babylonians and the Hittites had rites reminiscent of the Israelitish Ritual" und sieht in dem Ritus einen „Assyro-Babylonian exorcism"; *Pfeiffer*, 2001, 316; *Janowski*, ^{2}2000, 432.

[1322] Vgl. *Pfeiffer*, 2001, 316; *Wright*, 1987, 31-72; *Milgrom*, 1991, 1071-1079; *Janowski/Wilhelm*, 1993, 129f.134-144. Auch aus Ugarit, KTU 1.127 (Transkription und Übersetzung bei *Loretz*, 1985, 35f.; vgl. *Janowski/Wilhelm*, 1993, 131), ist ein Eliminationsritus überliefert, jedoch bietet hier aufgrund des fragmentarischen Charakters die Übersetzung einige Schwierigkeiten.

[1323] *Maul*, 1994, 80, übersetzt den Terminus *kuppuru* mit „abreiben". Das Abreibematerial wird nach der Verwendung im Namburbi verbrannt.

[1324] Vgl. *Thureau-Dangin*, 1921, 127-154; ANET 332-334; *Wilson*, 1994, 68-70, Z.372-382; *Milgrom*, 1991, 1067-1070.

[1325] Zu den „Bösen Sieben" (*utukkū lemnūti*) s. 3.1.1.

[1326] *Maul*, 1994, 312-323.

heulenden Hund angekündigt hat, dadurch abgewehrt, dass das Böse auf ein Substitut (*dinānu*) in Form einer Hundefigur übergeht und in den Fluß geworfen wird. In einem Ritual der *asakkī-marṣūti*-Reihe[1327] wird ein Mann von Schlaflosigkeit befreit, indem ein weißer Bock, Brot und Teig herbeigebracht werden. Das Herz des Bocks wird neben dem Kopf des Mannes plaziert. Nach einer Rezitation werden der Mann sowie Bock, Brot und Teig gereinigt und die verwendeten Materialien auf die Straße geworfen. In einem Ritual der Šurpu-Serie[1328] soll der als Helfer angerufene Marduk mit sieben Laib Brot den verhexten Patienten reinigen. Letzterer spuckt auf das Brot, die Beschwörung von Eridu wird rezitiert. Das Brot wird auf offenem Feld, an einem reinen Ort unterhalb eines *ašāgu*-Busches vergraben, damit Ninkilim die Krankheit dem Ungeziefer ausliefern kann. In Mesopotamien finden sich keine Gruppeneliminationsriten.[1329] Auch ein Adressat für das Eliminationsobjekt wird nicht genannt. Im Ritual der Šurpu-Serie wird zwar das verunreinigte Material an eine Gottheit (Ninkilim) adressiert, die ist aber nicht Empfängerin im eigentlichen Sinne, sondern soll das Brot der weiteren Entsorgung zuführen. Das Böse als Verursacher von Krankheit bzw. Unreinheit ist personal gedacht, denn es kann in der Rezitation angesprochen werden (s. 3.1). Anders als in Lev 16 findet sich in Mesopotamien allerdings kein Eliminationsritual mit lebendigen Tieren.[1330]
Solche Rituale sind higegen aus dem hethitischen Raum überliefert. Sowohl im Puliša-Ritual[1331] wie auch im Ritual des Ašḫella[1332] und des Uḫḫamuwa[1333] dienen geschmückte bzw. verkleidete Widder (ein Bulle und Mutterschaf) und Menschen als den Göttern mit Hilfe einer Rezitation angebotene Substitute (LÚ *PU-ḪI*-ŠU), um eine Krankheit vom Heerlager abzuwenden. Anders als in den mesopotamischen Ritualen werden Adressaten für die Substitute genannt. Etwas anders funktioniert die Elimination in den letzten beiden Ritualen: Ambazzi[1334] entfernt mit Hilfe einer Dose das Böse und überträgt es auf eine Maus. Diese trägt die Krankheit in die „hohen Berge, tiefen Täler und weit fort". Der Gott Alawaimi soll dafür sorgen, dass dies geschieht, und erhält zum Dank hierfür einen Esel als Opfer. Im Ritual des Ḫuwarlu[1335] hingegen wird ein lebender Hund über König und Königin geschwungen, um das „Wort" und das „Böse" zu tragen und wegzuschaffen. Der Hund dient wie die Maus als Mittel der Elimination, nicht aber als Substitut. Die hethitischen Pestrituale scheinen zunächst dem Azazelritual in Lev 16 sehr nahe zu stehen: Sie alle verwenden lebendige Tiere, denen die Krankheit aufgeladen und die neben den Gefangenen fortgeschickt werden, um die Unreinheit fortzutragen. Auch werden in allen Fällen bestimmte Worte rezitiert. Opfer gibt es nicht.[1336]
Die einzelnen Abläufe der Rituale unterscheiden sich nicht nur gegenüber den Nachbarkulturen, sondern auch innerhalb des eigenen kulturellen Kontextes.[1337] Nicht die Riten als solche, sondern die Vorstellung, dass Unreinheit bzw. Sündhaftigkeit eli-

---

[1327] CT 17,10-11 (Z.68-87).
[1328] Nr. 7,45-70.
[1329] Vgl. *Milgrom*, 1991, 1079.
[1330] Vgl. *Zatelli*, 1998, 259.
[1331] CTH 407.
[1332] CTH 394.
[1333] CTH 410; vgl. ANET 347b.
[1334] CTH 391, II 34-52; vgl. ANET 348a.
[1335] CTH 398 II 5-14.
[1336] Vgl. *Zatelli*, 1998, 258.
[1337] Vgl. *Douglas*, 2003, 123: „In effect, there are fewer similarities between the so-called scapegoat rites than differences."

miniert werden kann und muss, stellt ein *tertium comparationis* zu Lev 16 dar[1338]: Die Sünden werden über dem Bock bekannt, auf den Bock übertragen und eliminiert. Dabei wird der Bock in Lev 16 weder geschmückt, noch stellt er ein Opfer oder ein Substitut dar oder wird gar als Sündenbock bestraft, sondern er fungiert lediglich als das Medium der Elimination. Der Bock wird zwar „für Azazel“ ausgelost, trotzdem aber deutlich mit Jahwe in Beziehung gesetzt und lediglich als Medium des Transfers benutzt. In dieser Hinsicht stehen die Rituale des Ambazzi und Ḫuwarlu, in denen Hund bzw. Maus tatsächlich lediglich als Mittel der Elimination und nicht als Opfer bzw. Substitut dienen, Lev 16 strukturell näher als die drei großen Pestrituale.[1339]

Im Anschluss an *Elliger* wird Lev 16,20b.22b der (vorexilischen) Eliminations-Grundschicht des Sündenbockritus zugewiesen, zu der ebenfalls die Entsühnung für Priester und Volk gehört.[1340] Damit würde die Grundschicht beschreiben, dass der lebendige Bock (v20b: הַשָּׂעִיר הֶחָי) herbeigebracht und in die Wüste geschickt wird (v22b: וְשִׁלַּח אֶת־הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר). Sühneterminologie fehlt in vv20b.22b ebenso wie die Benennung des הַשָּׂעִיר הֶחָי als עֲזָאזֵל. Die Bearbeitungsschicht hingegen rückt „Entsühnung von Heiligtum und Altar (v.16[außer aγ].18f.) und den Ritus mit dem ‚Sündenbock' (v.10.21[außer aε].22a), dessen Empfänger עֲזָאזֵל (…) nur hier genannt wird (v.8.10[*bis*].26), in den Vordergrund“.[1341] Allerdings fehlt auch in vv21-22a das Lexem עֲזָאזֵל ebenso wie Sühneterminologie. Zudem wäre so in der Grundschicht des Rituals nur davon die Rede, dass ein lebender Bock in die Wüste geschickt wird.[1342] Das erscheint für ein Ritual recht dünn, es hätte keinerlei ritualimmanente Begründung für seinen Vollzug[1343] – anders als dies bei dem ersten Bock und dem jungen Rind der Fall ist, die als חַטָּאת bezeichnet und für ein Reinigungsritual verwendet werden. In den Lev 16 ähnlichen Reinigungsritualen Lev 14,4-7.49-53 hat der lebende Vogel als

---

[1338] Vgl. *Zatelli*, 1998, 263

[1339] Zur Unterscheidung zwischen Substitutions- und Eliminationsritus vgl. *Janowski*, ^{2}2000, 212.

[1340] Vgl. *Elliger*, 1966, 208-210: Der eigentlich agendarische Teil der Grundschicht besteht aus den vv11.14f.17.20b.22b-24.34b, die Bearbeitungsschicht aus vv3*.5-10.16 (außer aγ).18.20a.21(außer aε).22a.25-28; vgl. für die Grundschicht v20b.22b (Bearbeitung vv10.21*.22a), ebenso *Janowski*, ^{2}2000, 267-271; *ders.*, 1997, 270 (Anm. 450); *Pfeiffer*, 2001, 316 (Grundbestand v2.3a.4.6a.11b.12-13a.14f.18-19a.20b.22b.23-24a.34b). Dagegen *Seidl*, 1999, 228, der feststellt, dass „es zwar Doppelungen (…) im Text (gibt), aber kaum so gravierende Spannungen, dass eine Textscheidung zwingend wäre“, vgl. zur Schichtung *Seidl*, 1999, 221-235.

[1341] *Janowski*, ^{2}2000, 268f.

[1342] Das sieht auch *Janowski*, ^{2}2000, 269: „Über die Entlassung des lebendigen Bocks in die Wüste lässt sich die Grundschicht nur kurz und überdies fragmentarisch aus.“

[1343] Das Problem sieht auch *Janowski*, ^{2}2000, 269 („Über die Entlassung des Bocks in die Wüste lässt sich die Grundschicht nur kurz und überdies fragmentarisch aus“), hält es aber gerade daher für besonders erstaunlich, dass das Ritual nicht getilgt, sondern „möglicherweise sogar den Überlieferungskern“ der Ritualüberlieferung vom Versöhungstag bildet.

Eliminationsträger ebenfalls eine im Ritual verankerte Funktion: Der zweite Vogel, der abschließend freigelassen wird, wird zunächst in das Blut des geschlachteten Vogels getaucht und dient dem Besprengen des zu reinigenden Objekts bzw. Menschen (s. Anm. 1298).[1344] Dasselbe gilt für das Vergleichsmaterial mesopotamischer und anatolischer Rituale: Das lebendige Tier hat immer seine feste Verankerung im Ritual. Dagegen fehlt in vv20b.22b jegliche ritualtechnische oder theologische Reflexion.[1345] Daher ist es m.E. plausibler, die vv21.22a zum ursprünglichen Eliminationsritual hinzuzunehmen, denn erst dann wird deutlich, warum der lebendige Bock fortgeschickt wird: Das Aufstemmen der Hände des Hohenpriesters überträgt die Sünden des Volkes auf den Bock. Durch das Wegschicken des Bocks werden die Sünden „in das abgeschnittene Land" fortgetragen. Ein weiteres Argument hierfür ist das Fehlen der Azazel-Terminologie: Im gesamten Ritus v20b-22 wird das Wort לַעֲזָאזֵל nicht genannt, es steht entweder nur הַשָּׂעִיר oder הַשָּׂעִיר הַחַי. Der Anschluss von v22a an v22b wäre dann nicht als literarischer Bruch zu werten. Stattdessen stellt v22b den Abschluss des Rituals dar. Das tatsächliche Wegschicken des Bocks ist mit v22a noch nicht explizit ausgesagt. Hier ist vielmehr davon die Rede, dass der Bock die Sünden tragen soll.[1346] Erst v22b schickt den Bock tatsächlich in die Wüste.
Der Bock trägt die Sünden nicht nur auf sich, sondern er bringt sie an einen bestimmten Ort. Auch dies weist auf ein materielles Sündenverständnis hin. Außerdem wird hier eine besondere Metaphorik verwendet: Das Wort מִדְבָּר kommt in Lev lediglich an vier Stellen vor, nämlich in Lev 16,10.21.22 und in einem gänzlich anderen Zusammenhang mit Bezug auf die Gesetzesgabe am Sinai in Lev 7,38 (בְּמִדְבַּר סִינָי). Es steht im Ritualkontext für das Gebiet, das außerhalb des Lagers und damit des kultisch reinen Gebietes liegt (vgl. Lev 17,7 [s. 5.3.2.2]), wie durch die Näherbestimmung von מִדְבָּר (v22b) durch אֶרֶץ גְּזֵרָה (v22a) deutlich wird: Das „abgeschnittene" Land steht für den Gegensatz zwischen Kulturland und Trockenland oder als Gegenbegriff zum „kultisch relevanten Lagerbereich".[1347] Insbesondere die Wüste ist vom Kultbereich ausgeschlossen. Die negative Konnotation der Wüste wurde oben bereits deutlich: Ruinen und Wüste verkörpern Einsamkeit und sind erfüllt von Wesen, die menschliches Leben verhindern. Sie bilden die Peri-

---

[1344] Ein reinigender Blutbesprengungsritus ist im hethitischen Ritual Ulippi überliefert: Der Tempelweihritus endet mit dem Schlachten eines Schafes, dessen Blut auf die Götterstatue, die Tempelwand und die Kultutensilien appliziert wird. Wie in Lev 16 darf das Schaf nicht verzehrt, sondern muss verbrannt werden, vgl. *Zatelli*, 1998, 260.

[1345] Auch wenn man den Abschnitt vv20a-22 als von der חַטָּאת mit Jungstier und Bock unabhängiges Ritual wertet (vgl. *Gerstenberger*, 1993, 202), bleibt dieses Problem bestehen und wird sogar noch virulenter, denn dass der Satz „Er lässt einen lebenden Bock herbeibringen und schickt ihn in die Wüste" eine eigenständige Ritualüberlieferung dargestellt haben kann, erscheint noch unwahrscheinlicher.

[1346] D.h. er wird nicht selbst schuldig, vgl. *Seidl*, 1999, 234.

[1347] *Görg*, 1973, 1001-1004.1003.

pherie der menschlichen und der göttlich-kultischen Welt. Daher gelten beide Räume als von menschlicher Zivilisation und Gottesnähe abgeschnitten.[1348] Im Endtext wird also mit v22 die Verbindung gekappt, die nach vv7.10 zwischen dem Azazelbock und Jahwe bestanden hatte.
So wären die vv20b.22b als Rahmen des Ritus mit dem lebenden Bock zu verstehen: Der Bock wird von außen herbeigebracht, in vv21-22a ritualtechnisch verwendet, und in v22b wieder der Welt außerhalb des Kultbereichs übergeben. Damit unterscheidet sich der Ritus des lebenden Bocks deutlich von dem kathartischen Blutritus der חַטָּאת. Gleichzeitig wird in v22a das Bild der Wüste gesteigert: Statt des Wortes מִדְבָּר wird das Wort אֶרֶץ גְּזֵרָה („abgeschnittenes Land") verwendet. Im Endtext bedeutet dies, dass der Ort, an den der mit Sünden beladene Bock geschickt wird, von der Gegenwart Jahwes abgeschnitten ist.
3. Reinigung und Wiedereingliederung: Den Abschluss des Rituals bildet die Reinigung derjenigen, die mit den Reinigungsmedien in Kontakt gekommen sind. Die Bearbeitung, die Azazel- und Sündenbockritus miteinander verbindet (v10bβ), fügt wohl auch die Ausführung der Eliminationshandlung durch einen anderen als Aaron ein (vv21b.26). Für einen Nachtrag spricht die verspätete Einfügung des Handlungsträgers[1349], die den Anschluss von v22 an

---

[1348] Im weiteren metaphorischen Sinn kann die Wüste bzw. der Ort der Trümmer als Raum sozialer Verlassenheit auch zum Ort des (sozialen) Todes werden (s. Anm. 965). Insofern ist *Wright*, 1987, 25-30, nur bedingt zuzustimmen, wenn er gegenüber der These, es handle sich bei dem Schicken des Azazel-Bocks um eine Schicken in die Unterwelt, einwendet, dass sich für die Hebräische Bibel weder eine Verbindung zwischen Wüste und Unterwelt noch von Unreinheit und Unterwelt oder Dämonen und Unterwelt nachweisen lasse. Anders hingegen *Milgrom*, 1991, 1072, der aufgrund der Tatsache, dass in Mesopotamien die Wüste für die Unterwelt stehen kann, dies auch für Israel annimmt: „Thus, in Israel, the goat for Azazel bearing the Sins of Israel, though it is bound for the wilderness, is in reality returning evil to ist source, the netherworld." In Mesopotamien wird im Zusammenhang mit Ritualen, die Kranke heilen sollen, die Freilassung eines Vogels vollzogen, vgl. *Berlejung*, 2001, 484f.; *Keel*, 2003, 228; *Staubli*, 2002, 230-237. Ebenso wie der freigelassene Vogel neues Leben erhält, soll dies auch dem Kranken geschehen. Dies führt *Staubli,* 2002, 230-237, und *Keel,* 2003, 228, zu einer Interpretation, die das *Freilassen* des zweiten Vogels betont. Nun findet allerdings zum einen in dem mesopotamischen Ritual kein Blutritus statt und zum anderen steht עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה im nahen Kontext in einem negativen Bezug: Die Wortverbindung findet sich außer in Lev 17,7 innerhalb von Lev nur noch in Lev 14,7.53. In Lev 17,7 wird das Opfern auf dem freien Feld verboten, weil dieses nicht in den Bereich des Kultes gehört und daher die Gefahr der Verführung zum Fremdgötteropfer birgt (vgl. Num 19,16). Damit ist die Verbindung eindeutig negativ konnotiert. Aus diesem Kontext heraus erscheint eine Verbindung zu einem vom Kult abgeschnittenen und daher negativ bewerteten offenen Land plausibler als der Bezug auf die positive Freilassung. *Douglas*, 2003, 121-141, will durch den Vergleich mit Lev 14,6-7.53 zeigen, daß der Begriff מדבר als „wilderness" keineswegs negativ konnotiert sei, sondern sich auch auf Weideland oder das Grenzland zwischen Kulturland und Wüste beziehen könne. Da in Lev 14 der Vogel *frei*gelassen werde sei auch in Lev 16 ein *Frei*lassen in „Nicht-Kulturland" gemeint.

[1349] Vgl. *Pfeiffer*, 2001, 315.

v21a unterbricht. Die Einfügung wird durch v26 komplementiert, nach dem auch derjenige, der den Bock weggeschickt hat, sich einem Reinigungsritual unterziehen muss. Der Vers verbindet ebenso wie v10bβ die Lexeme לַעֲזָאזֵל und שׁלח. Derjenige, der den lebendigen Bock in die Wüste geleitet hat, muss sich seiner Kleidung entledigen und sich waschen. Auch Aaron zieht nach dem Verlassen des Heiligtums am Zelt der Begegnung seine Leinenkleider aus und unterzieht sich einer Reinigung. Dabei stehen jedoch die beiden Reinigungsvorgänge in einem wichtigen Gegensatz: Während Aaron seine Kleider im Heiligtum ablegen und sich am *heiligen Ort* (בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ) waschen soll, muss der Mann, der den lebenden Bock fortgeschickt hat, *außerhalb des Lagers* bleiben, bis er gereinigt wieder in die Gesellschaft aufgenommen werden kann. Aaron wäscht sich also die Heiligkeit, mit der er durch die kathartischen Blutriten in Berührung gekommen ist, ab (vgl. Ez 44,15-19), der Assistent hingegen wird offensichtlich durch die Berührung mit dem Sünden-Azazel-Bock unrein und muss die Unreinheit entfernen.[1350] Das erklärt auch, warum diese Person überhaupt eingeführt wird: Der noch in den heiligen Gewändern gekleidete Hohenpriester darf den heiligen Bezirk ungereinigt nicht verlassen und den durch die Sündenübertragung unrein gewordenen Bock nicht berühren. Daher muss eine weitere Person tätig werden, die ohne Probleme das Lager verlassen, jedoch nach der Berührung mit dem unreinen Bock nicht einfach wieder in den reinen Bereich aufgenommen werden darf. Die Waschung des Priesters reinigt also von Heiligem und schließt die Reinigungsrituale durch das Blut der חַטָּאת ab, die Waschung des Mannes reinigt von Unreinheit und beschließt den Sündenbock-Azazelritus.

5.4.2 Zusammenfassung

Das Azazel-Sündenritual lässt sich in folgende Ritualblöcke teilen:
a) Der erste (und älteste?) Ritualteil ist das Sündenritual mit dem lebendigen Bock, das ein Eliminationsritual darstellt und zu Sühnung für Hohenpriester und Volk sowie Reinigung von Heiligtum und Altar dient (vv20b-22). Es ist noch nicht auf Azazel bezogen.
b) Um die beiden Böcke ihrer jeweiligen Bestimmung zuführen zu können, wird ein Losritual eingeführt, das zugleich auch die terminologische Konsequenz aus dem Losvorgang zieht: Wird der eine Bock „in Bezug auf Jahwe“ ausgelost, muss auch der andere Bock einen Bezugspunkt erhalten und wird daher „in Bezug auf Azazel“ ausgelost (vv5.7-10bα). Woher der Name „Azazel“ stammt, kann letztgültig nicht entschieden werden. Das Lexem לַעֲזָאזֵל scheint jedoch ursprünglich mit dem Los- und nicht mit dem Sündenbockritual verbunden zu sein. Der Azazelbock muss das Ritual lebend

---

[1350] Vgl. *Jürgens*, 2001, 103 gegen *Milgrom*, 1991, 254-258.401-406.1053 unter Verweis auf Lev 6,20.

durchlaufen und steht zudem aufgrund des vorgegebenen Sündenbockrituals in semantischer Verbindung mit der Wüste.
c) Eine Bearbeitung verbindet Azazel-Losritus und Sündenbockritus miteinander und fügt eine weitere Person ein, die für das Fortschicken des Bocks verantwortlich ist, da dieser im Moment der Sündenübertragung unrein wird und vom Hohenpriester nicht berührt werden darf (v10bβ.26). Die Waschung des Assistenten dient der Reinigung von der Unreinheit des Sündenbocks.
Die beiden Böcke in Lev 16 stehen für zwei einander entgegengesetzte Konzepte: Während der Jahwe-Bock Reinheit und Heiligkeit repräsentiert, verkörpert der lebendige Bock „für Azazel" Unreinheit. Da beide Kategorien sich auf das Verhältnis des Volkes zu Jahwe beziehen, werden einerseits auch beide Böcke hinsichtlich ihrer rituellen Funktion sowohl mit dem Volk als auch mit Jahwe in Beziehung gesetzt. Andererseits jedoch werden durch die Gegenüberstellung der Böcke „für Jahwe" (nämlich zur Reinigung der Kulträume und des Altars) und „für Azazel" (zur Elimination der Sünden) zwei einander entgegengesetzte Welten konstruiert. Die Zuweisung „in Bezug auf Azazel" bestimmt Azazel in einem weiteren Sinne als einen Vertreter einer Antiwelt, nämlich als Bezugswesen für die Gegenwelt des Kultes und Reinheit. Daher muss P das Lexem nicht eliminieren oder unschädlich machen wie LXX und Vg dies tun. Anders als z.B. bei Rešep werden keine konkreten Charakterzüge oder Aspekte Azazel ab- und Jahwe zugesprochen. Wie Lilit und die mit ihr genannten Tiere und Wesen Repräsentanten einer Gegenwelt zur belebten Zivilisation darstellen, also die gegen*menschliche* Welt repräsentieren, verkörpert Azazel das, was Jahwe *nicht* ist, nämlich Unreinheit und den Ort, der vom Kultus abgeschnitten ist, d.h. also die gegen*göttliche*, gegen*kultische* Welt. Jahwe hingegen wird im Gegenüber zu Azazel mit positiven Aspekten aufgeladen: Er ist der Gott des Kultes, der Reinheit, dem die Opfer gelten, der im heiligen Bezirk verehrt wird. Damit ist Azazel in erster Linie eine literarische Gestalt, die ihre Funktion aus der Gegenüberstellung zu Jahwe erhält. Erst mit der Bearbeitung wird Azazel zu einem in der Wüste hausenden Wesen, über das allerdings nichts weiter ausgesagt wird, als dass der mit Sünden beladene Bock lebendig zu ihm geschickt wird. Über eine eigene Wirkmächtigkeit oder einen eigenständigen Charakter verfügt der Azazel aus Lev 16 nicht. Ihn als „Dämon" zu bezeichnen, verfehlt daher die Intention des Textes.

5.5 Fazit

Es zeigt sich, dass unter dem Überbegriff „Dämon" divergente Konzepte von Antigesellschaften bzw. Gegenwelten gefasst werden. Auf der einen Seite wird die Unbewohnbarkeit von peripheren Räumen durch ihre nichtmenschliche Bevölkerung verdeutlicht. Dabei ist immer Jahwe der zumindest implizite Handlungsträger, indem erst er durch die Zerstörung der Städte den Einzug von menschenfeindlichen Wesen ermöglicht (s. 5.1; 5.2; 5.3.2.1). Die

Nennung peripherer Tiere und Wesen hat also in erster Linie die Funktion, literarisch die Macht Jahwes hervorzuheben. Zweitens zeigen sie, dass die Peripherie der Zivilisation als beängstigend empfunden wurde.
Auf der anderen Seite werden Gegenkonzepte zur Jahweverehrung entwickelt. Diese können wiederum im Rahmen von Fremdgötterpolemik die Größe Jahwes verdeutlichen (s. 5.3.2.2) oder ein kultisch-rituelles Gegenkonzept zur Jahweverehrung darstellen, so dass ein Dualismus zwischen dem, was zur Verehrung Jahwes gehört, und dem, was diesem entgegensteht, aufgebaut wird (s. 5.4). Dabei bleiben die Antiwesen innerhalb der ihnen gesetzten Grenzen, sie überschreiten sie nicht. Sie sind also zwar Bewohner von Grenzgebieten, aber keine Grenzgänger (s. 6). In allen Fällen dienen die im Bibeltext genannten Wesen als Gegenfolie zu Jahwe und damit viel mehr einer *Theo*logie, als einer *Dämono*logie.
Das Lexem „Dämon“ erscheint auf diesem Hintergrund für die dargestellten Phänomene nicht angemessen, da sie nicht eingeständig agieren, sondern vor allem literarische Funktion besitzen. Eine Differenzierung hinsichtlich der jeweiligen Funktionen der Gestalten als periphere Wesen, die Gegenkult und Antizivilisation repräsentieren, wird den theologischen Texten besser gerecht.

6 Grenzgänger und Mittler als Dämonen

Die im vorangehenden Kapitel beschriebenen Tiere und Gestalten agieren als periphere Wesen, die in dem ihnen angestammten gegenmenschlichen Raum bleiben bzw. als Repräsentanten der gegengöttlichen Welt in diesen geschickt werden, um nicht zurückzukehren. Eine andere, vom griechischen Gebrauch des Begriffs herkommende Definition des Dämonenbegriffs, beschreibt Dämonen als Wesen, die Grenzen zwischen menschlicher und göttlicher Welt bzw. innerhalb der menschlichen Welt überschreiten können.[1351]
Als ein solcher grenzüberschreitender (Kommunikations-)Mittler agiert der Satan, der im Monotheismus des frühen Judentums und des Neuen Testa-

[1351] In diesem Sinne sieht *Bauks*, 2003, 239-253, in Mose als Mittler des göttlichen Willens einen Dämon (das „Dämonische“ bezeichnet „numinose[] Mächte[] oder [Zwischen-]Wesen“, die „sowohl Gutes als auch Böses zu bewirken vermögen jenseits eines ausgeprägten Dualismus“ [239f.]): Die narratologische Untersuchung geht der Rolle des Mose in der priesterlichen Plagenerzählung (P^g) nach. Sowohl in Ex 4,16 als auch 7,1 wird Mose als אֱלֹהִים bezeichnet, was den Schluss nahe legt, dass auch in 8,15 (אֶצְבַּע אֱלֹהִים „Gottesfinger“) statt Jahwe Mose gemeint sein könnte. Diese These wird u.a. durch die Dramatik der Erzählung gestützt. In der mit magischen Mitteln geführten Auseinandersetzung zwischen Mose und Pharao nimmt Mose als אֱלֹהִים gegenüber Ägypten die Rolle eines unheilvollen, gegenüber Israel die eines guten Dämons ein. Mit Mose und Pharaoh stehen sich also letztendlich „Göttlichkeit und Gegengöttlichkeit (…) gegenüber“ (250). Jahwe kann sich der Dämonen nicht nur durch Menschen entledigen, sondern sich der Menschen als Dämonen bedienen und „ihr Tun in seinem Heilsplan“ (251) verankern.

ments als expliziter Gegenspieler Gottes und als oberster Dämon rezipiert wird.[1352] Andere (Kommunikations-)Mittler wären in den Texten der Hebräischen Bibel die מַלְאָכִים, die normalerweise mit „Boten" oder „Engel" übersetzt werden, so wie im Tobitbuch der Engel Rafael.[1353] Gleichzeitig können Grenzgänger aber auch Schwellen der menschlichen Welt – räumlicher oder biographischer Natur – überschreiten und diese als ihren Ort gleichzeitig schützen (s. 5.1). Dann zeigen sie dem Menschen gegenüber feindliche Züge, wie dies beim bösen Dämon Ašmodai der Fall ist, der als Passagedämon biographische Grenzen bewacht.
Im Folgenden sollen von der Wirkungsgeschichte her ausblickhaft die Gestalten des Satans und des Ašmodai genauer in den Blick kommen, deren Rezeption bzw. Ausgestaltung einen beginnenden Dualismus in der Theologie des Alten Testaments und der ihm nahe stehenden Texte widerspiegelt.

6.1 Der Satan

Die Gestalt des Satans weist eine reiche Wirkungsgeschichte auf: Die LXX übersetzt שָׂטָן fast ausschließlich mit dem (determinierten) Nomen ὁ διάβολος (Sach 3,1.2; Hi 1-2: ὁ διάβολος; 1Chr 21,1; Ps 109,6: διάβολος; Num 22,22: ἐνδιαβάλλειν; Num 22,32: εἰς διαβολήν), das wohl vom Verb διαβάλλειν („auseinanderbringen, durcheinanderwerfen") abzuleiten ist.[1354] In WeishSal 2,24 wird der διάβολος als neidisch und als Ursache des Todes in der Welt beschrieben („Doch durch den Neid des Teufels [φθόνῳ δὲ διαβόλου] kam der Tod in die Welt [θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον], und ihn erfahren alle, die ihm angehören").[1355] Qumran entwickelt einen Dualismus

---

[1352] Vgl. *Fabry*, 2003, 271; *Klein*, 2002, 113-115, der die „Vermischung der Vorstellung von Teufel und Dämonen im Volksglauben wie in der Wissenschaft" als unangemessen beurteilt. Andere Gegenspieler Gottes – oder Dämonen – tragen in der zwischentestamentlichen und rabbinischen Literatur vielfältige Namen, so z.B. Mastemah, Semyaza, Belial, Samael oder Azael. Die Herkunft der Dämonen wird in 1Hen und in Qumran theologisch reflektiert und u.a. mit dem Engelfall aus Gen 6,1-4 begründet, vgl. *Alexander*, 1999, 337-344.

[1353] Zum babylonischen Götterboten *sukallu*, der ebenfalls als „Engel" bezeichnet wird, im Gegensatz zum biblischen מַלְאַךְ יְהוָה, aber selbst Gott, wenn auch Geschöpf ist, vgl. *Dietrich*, 1997, 49-74.71f.

[1354] Die LXX unterscheidet zwischen dem himmlischen *śāṭān* sowie dem Ankläger aus Ps 109 und dem politischen Widersacher, indem sie in 1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Kön 5,18 das Nomen ἐπίβουλος verwendet („feindliche Absicht gegen jmdn. oder einen Anschlag auf jmdn."). In 1Kön 11,14.23 übersetzt sie σατᾶν, in 1Kön 11,25 ἀντικείμενος („Widersacher"), *Nielsen*, 1993, 751.

[1355] Vgl. Sir 21,17: „Wenn der Gottlose den Satan [τὸν σατανᾶν] verflucht, verflucht er sich selbst." Allerdings ist der Kontext des Belegs belehrender Natur: „Da es im Kontext um die wohlüberlegte Rede geht, schnelles und unbedachtes Reden dagegen Kennzeichen der Toren ist, eignet diesem Beleg offensichtlich keine dämonologische Ausrichtung", *Fabry*, 2003, 275.

(4QDibHam^a 1-2 IV,12; 11QPs^a 19,15)[1356], wobei allerdings die Wurzel *śṭn* nur fünf Mal in fragmentarischen Texten erhalten ist. Dagegen ist die Gestalt des Belial erheblich prominenter (1QS 1,18.23; 2,5.19; 1QH 2,16; 4,13; 1QM 4,2; 14,9).[1357] In 4QDibHam^a 1-2 IV,12 wird der *śṭn* im Zusammenhang mit der Völkerwallfahrt zum Zion genannt: *wʾjn śṭn wpgʿ rʿ kjʾm šlm wbrkh* („Und es gibt keinen *śṭn*, keine böse Plage, sondern Frieden und Segen […]").[1358] 11QPs^a 19,15 bittet Gott um Schutz vor einem „unreinen Geist", der parallel zu „einem Satan" steht, allerdings umgeben von Bitten um einen Geist des Glaubens, Wissen und Schutz vor Übertretungen: „Laß nicht über mich herrschen Satan und einen unreinen Geist (*rwḥ ṭmʾh*) noch mögen Schmerz (*mkʾb*) oder böse Neigung (*jṣr rʿ*) Besitz ergreifen von meinen Gebeinen!"[1359] Als oberster Widersacher Gottes erhält der Satan in der christlichen Kunst und Literatur eine reiche ikonographische[1360] und legendarische Ausgestaltung.[1361] Die negativen wirkungsgeschichtlichen Traditionen prägen auch die Auslegung der alttestamentlichen Texte.[1362]

[1356] Vgl. *Fabry*, 2003, 271.286f.; *Lange*, 2003, 254-26; *VanderKam*, 2003, 339-364.

[1357] Vgl. *Nielsen*, 1993, 750f.

[1358] Vgl. zu Umschrift und Übersetzung *Nielsen*, 1993, 751. Ähnlich auch Jub 23,29; 40,9; 46,2; 50,5.

[1359] *Nielsen*, 1993, 751.

[1360] Ikonographisch sieht *Loretz,* ^{2}1996, 90, in der Beschreibung eines Wesen mit Hörnern und Schwanz in KTU 1.114,19f. einen Vorläufer der jüdisch-christlichen Satansgestalt, vgl. ebenso *Gordon*, 1986, 132; *Cathcart*, 1996, 5.

[1361] Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des Mythos hinter Jes 14,12-15 und dem Mythos vom gefallenen Engel Lucifer, vgl. *Day*, 2000, 166-184; *Albani*, 2004, 62-85.

[1362] So vermutet *Gershenson*, 2002, 443-445, eine entymologische Verbindung zwischen hebr. שׂטן und griech. Σατάν, das sich aus sum. TI.TA.AN („One who dwells in Heaven") ableite: „Just as the Titans are opponents of Zeus, Satan too is the opponent of the Jewish god. He represents the anger of the Lord, as we can learn from the comparison of the wording of the description of how David came to make a census in Israel in IISam 24,1 and IChr 21,1"; vgl. den Wechsel von τ zu σ in der etymologischen Herkunft des Wortes Σάτυρος (lat. *Satyros*) von Τίτυρος (lat. *Tityrus*), das auf eine dentale Aussprache von τ verweist. Andere Vorschläge zur Etymologie listet *Bremmer*, 2004, 47f., auf, der die Herleitung aus ugar. Ditanu, dem mythischen Vorfahren der Könige, und die Herkunft der Titanen aus Nordsyrien für „not impossible" hält. Auch wenn sich sowohl eine Rezeption der Titanen in der LXX sowie eine wirkungsgeschichtliche Verbindung aufzeigen lässt (vgl. *Bremmer*, 2004, 35-61), ist fraglich, ob dies auch etymologisch ausgezogen werden kann, um das hebr. שׂטן von griech. Σατάν abzuleiten. Problematisch ist an *Gershensons* Vorschlag nicht nur die stark wirkungsgeschichtlich orientierte Verbindung zwischen der Gestalt des Satans und der Aufnahme der Titanen in der zwischentestamentlichen Literatur (vgl. die Verbindung über Jes 14,12-14, die als Hinweis auf die Verbindung zwischen Titanen und dem Satan angeführt wird), sondern auch die Prämisse, dass wenn der Satan den Zorn Gottes repräsentiert, er zugleich auch dessen Gegenspieler sein müsse, vgl. auch *Hoffmann*, 2004, 27: Der Satan in Hi 1f. ist zwar „a sadistic, cruel, superspicious angel, who with god's permission, does, indeed, possess power, but he is by no means a counterpart to God, and this character's role in the story is not to solve the problem of evil in a Gnostic, dualistic manner. So, too, the Satan in Zech 3.1-3". Wiederum dagegen *Clines*, 1989, 20f.: „The Satan is not 'bad', 'evil', 'malevolent', 'cynical'".

Roskoff (1869) sieht im Satan ebenso wie im מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית oder im רוּחַ רָעָה keine „bösen Dämonen", sondern „gewisse Seelenzustände, Gemüthslagen und Geistesrichtungen".[1363] Eine deutlichere Realität sieht *Roskoff* hingegen beim Satan in Hiob 1f., der „im Buche Hiob nicht als Versucher zum Bösen, sondern als Veranlasser des Versuchs" gilt. „Wenn im Buche Hiob auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass alle Uebel unmittelbar durch den Satan herbeigeführt werden, so ist es doch ganz klar, dass dieser die Veranlassung dazu gibt."[1364] *Roskoff* macht zwar eine Entwicklung von Azazel bis hin zum διάβολος (WeishSal) aus, aber der Dualismus kann „unter der Herrschaft des monotheistischen Prinzips zu keinem direkten Gegensatze gedeihen". Vielmehr zeigt sich eine „Paralysirung des parsischen Einflusses und die Suprematie des Jahvismus" (197).
Jirku vermutet hinter der Gestalt des Satans die Weiterentwicklung einer Tendenz, die „böse Dämonen in Jahve" umwandelt.[1365] Er verortet den Satan unter die „Krankheitsdämonen", da er als „Urheber der verschiedenen Krankheiten, die Hiob befallen"[1366] erscheint: „Als ein sehr spätes Erzeugnis der Volksphantasie darf man ihn nicht auffassen, da die Sprache der sogenannten Volkssage im Buche Hiob noch in die vorexilische Zeit verweist." Allerdings ist der Satan nicht nur als „bloßer Krankheitsdämon" zu bezeichnen: „Er scheint mehr ein böser Geist gewesen zu sein, der über solche Dämonen besondere Macht hatte."[1367]
Hans Duhm verortet den Satan unter die „anthropomorphen Dämonen": „Die Stelle, die unter den tiergestaltigen Dämonen die Schlange einnimmt, kommt unter den anthropomorphen Formen dem Satan zu, insofern es sich um den bekannten bösartigen בֶּן־הָאֱלֹהִים handelt."[1368] Nach *Duhm* ist der Satan bei Hiob mit „Freude" am Werk, „er nützt die gebotene Gelegenheit, seinen Hass gegen die Menschen zu kühlen, gründlich aus (…). Sein Eifer entspringt nicht etwa dem Pflichtgefühl, das einen Beamten zu seinem Beruf willig macht (…). Vielmehr entspricht seine Täthigkeit seiner innersten Neigung", denn er ist ein „Menschenfeind" (18f.). Dass Gott den Satan für sein Handeln – anders als die Freunde Hiobs – nicht zur Rechenschaft zieht, erklärt *Duhm* damit, dass der Satan „eben von Natur aus gemein" sei, „und gegen seine Natur vermag er nichts" (19). Damit steht der Satan seiner Her-

---

[1363] *Roskoff*, 1869, 189.
[1364] *Roskoff*, 1869, 188. Er wendet sich gegen einen direkten Vergleich mit persischen Ahriman, da Satan es zu „keinem direkten Gegensatz zu Jahve [bringt]" (190).
[1365] Ähnlich auch *Volz*, 1924, 21f., vgl. 30f., der in der Entwicklung zum „Dämonischen in Jahwe" den „vollgültige[n] Beweis" sieht, „daß auch noch im geistigen und monotheistischen Glauben der späteren Jahrhunderte der unheimliche Zug am Gotteswesen blieb und das Grauen in der religiösen Stimmung nicht verschwunden war. Was im Volksbuch Hiob der Satan auszurichten hat, das tut in der ‚Klage Hiobs' Gott selbst".
[1366] Vgl. *Jirku*, 1912, 49, dagegen *Horst*, [2]1969, 25f.
[1367] *Jirku*, 1912, 49, dagegen *Kaupel*, 1930, 99.
[1368] *Duhm*, 1904, 16-20.16.

kunft zwar hoch über den Menschen, moralisch aber ist er ihnen weit unterlegen. Er wird als Ursache von „Unglücksschlägen[]“, die man weder selbst verschuldet hat, noch „direkt auf Jahve (…) zurückführen mochte“ (19) angesehen. Jedoch kann er „auf eigene Faust nichts unternehmen“, so dass das Verhältnis zwischen Satan und Jahwe sich „vergleichen [lässt] mit dem Verhältnis zwischen Vasall und Großkönig“ (20).
Genau dieses Verhältnis hat *Brock-Utne* im Blick, wenn er die Funktion der Satansgestalt beschreibt: „In drei Fällen gebraucht man שָׂטָן für das dämonenähnliche Wesen, das wir als Satan kennen: Hiob Kap. 1-2; Zach 3,1f. und I. Ch. 21,1 (…) und es tut sich die Frage auf, wie eine solche Feindesgestalt überhaupt entstanden sein kann und welche Momente an ihr bewirkten, dass sie nicht nur Leben bewahrte, sondern nach und nach die dominierende Dämonengestalt wurde.“[1369] Der Satan „[forscht] die Menschen aus[], um ihre schwachen Seiten zu finden“, seine wichtigste Aufgabe jedoch besteht in der Tätigkeit als „Ankläger. Er klagt die Menschen an vor Gott – oder, wie im Hiobsbuch etwa erwähnt, er verleumdet sie – und es gelingt ihm, die Erlaubnis durchzusetzen, den betreffenden Menschen innerhalb bestimmter Grenzen zu schaden.“ Zweideutig verhält sich der Satan in verschiedener Hinsicht: Er ist gleichzeitig „'Dämon' und auch ‚Engel'“ und „im Verleumden so geschickt, dass ihn sogar Jahve eine Zeitlang anhört“. Er hat zumindest Zutritt bei den Gottessöhnen und ist listig und scharfsinnig: „Während die anderen Dämonen, die im Alten Testament behandelt werden, eher ein zurückgezogenes Dasein führen und als unpersönlich geschildert werden, so erhalten wir durch die kurze, meisterliche Schilderung im Hiobsbuch die Beschreibung eines Wesens mit einem bestimmten, persönlichen Auftreten und mit individuellem Sondergepräge“ (220). Mit der Gestalt des Satans wird das eigentlich politische Amt divinisiert und so in die zwei „das Judentum“ prägenden Linien integriert, nämlich den prophetisch inspirierten Monotheismus und den im Volk verhafteten Dämonenglauben: „Am geeignetsten von allen Dämonen musste unter solchen Umständen die Satansgestalt sein; denn in dieser Gestalt gab es Momente, die sowohl den reinen Monotheismus als auch die primitiver eingestellten Menschen unter der Gemeinde befriedigen konnten (…). Durch den Sieg des Monotheismus ergab sich dann, daß sich diese Gestalt mehr als andere Dämonen dazu eignete, innerhalb des Judentums zu dominieren. Zuletzt ist sie dann die große Dämonengestalt geworden, die wir kennen“ (227).[1370]
Kaupel schließlich widmet den zweiten Hauptteil seiner Untersuchung dem „Satansglaube[n] in seiner Wesensverschiedenheit vom heidnischen Dämonenglauben und seiner Zugehörigkeit zur legitimen Religion“, indem er u.a.

[1369] *Brock-Utne*, 1935, 219-227.219.
[1370] Vgl. schon *Bertholet*, 1910, 1220: „Zu einer hervorragenden Stellung wächst der Satan empor, Sach 3,1ff in der Rolle des unerbittlichen Anklägers, I Chr 21,1 schon der Verführer zum moralisch Bösen.“

besonders die Herkunft und Entwicklung des Satansglaubens sowie mögliche Verbindungslinien zur Umwelt des Alten Testaments untersucht.[1371] *Kaupel* sieht im Satan in Hi 1f. und Sach 3 weder einen „Strafengel", noch „eine Art sittenpolizeiliches Organ" (95), sondern ein Wesen, das sich von den „Gottessöhnen" (und ebenso von dem Geist in 1Kön 22) unterscheidet: „Der Satan kommt fordernd an Gott heran, dagegen entspricht der ‚Geist' nur einer Aufforderung Gottes": Dem Satan liegt daran, „den Bruch der Freundschaft Jobs mit Gott zu inszenieren" (96). Damit erweist sich der Satan nicht nur als „Menschenfeind", sondern vor allem als „Gottesfeind": Würde der Satan Recht behalten, wäre vor allem Gott selbst herabgesetzt (98f.).[1372] Daher sind „die Prädikate ‚Ankläger' oder ‚Verderber' (...) keine adäquaten Bezeichnungen" für den Satan (99). Auch „das Ergebnis der Untersuchung von Zach. 3,1ff. ändert das Bild nicht (...). Beidemal erscheint er als Gottes- und Menschenfeind auf moralischem Gebiet" (103). 1Chr 21,1 hingegen „scheidet für die Behandlung" der „Satansvorstellung" aus, denn hier ist ein menschlicher Widersacher im Sinne von 1Kön 6,4 und Ps 109,6 gemeint (109). Schließlich widmet sich *Kaupel* intensiv der Stelle WeishSal 2,24, die er mit der Schlange aus Gen 3 in Verbindung bringt, da hier wiederum die Idee der Gottes- und Menschenfeindlichkeit ausgestaltet wird (109-122).[1373] Er kommt zu dem Schluss: „Das alttestamentliche Schrifttum kennt weder eine Wesensverwandtschaft noch eine Verbindung des Satans mit den heidnischen Dämonen. Diese gelten nicht nur als Fremdkörper, die mit Israels Religion nichts gemein haben, sondern sogar als Wahngebilde" (129).
Der forschungsgeschichtliche Überblick zeigt zwei grundsätzliche Probleme: Die verschiedenen Stellen, an denen der Satan als transzendente Gestalt auftaucht, werden *erstens* miteinander vermischt und *zweitens* im Licht der christlich-jüdischen Wirkungsgeschichte unter der hermeneutischen Prämisse interpretiert, dass der Monotheismus grundsätzlich allen anderen Religionsformen überlegen ist. Im Folgenden soll daher zwischen dem Auftreten des Satans im Himmel und den anderen möglichen Belegstellen für eine himmlische Satansgestalt unterschieden werden. Dabei muss zunächst jeder Text in seinem eigenen biblischen Kontext betrachtet werden.

6.1.1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Aufgrund einer Verknüpfung der Rollen, die der שָׂטָן in Sach 3,1f. und Hi 1f. einnimmt, wird er zunächst meist als Mitglied des himmlischen Hofstaats

---

[1371] *Kaupel*, 1930, 92-139.92.

[1372] Damit sei der Satan auch nicht als „Kakodämon" zu bezeichnen, denn die Hioberzählung kennt nur „Gott als Urheber" des Übels, das Hiob widerfährt.

[1373] Ähnlich ist auch die Bedeutung Azazels zu bewerten, dessen Name *Kaupel* für eine andere Bezeichnung des Satans hält (124), dagegen *Roskoff*, 1869, 186 (s. 5.4).

verstanden, wie er in 1Kön 22,19-22 geschildert wird[1374]: In der Vision Micha ben Jimlas steht das „Himmelsheer“ (כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם) vor dem auf seinem Thron sitzenden Jahwe (עֹמֵד עָלָיו).[1375] Verschiedene Stellen sprechen von „Gottessöhnen“ bzw. „Söhnen Els“ und deren Versammlungen, so Ps 82,1.6 (v1: קֶרֶב אֱלֹהִים; עֲדַת־אֵל; v.6: בְּנֵי עֶלְיוֹן), Ps 89,6-8 (קְהַל קְדֹשִׁים; בְּנֵי אֵלִים; סוֹד־קְדֹשִׁים), Ps 29,1 (בְּנֵי אֵלִים), Gen 6,1-4 (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים); Hi 5,1; 15,15 (קְדֹשִׁים), Hi 15,8 (סוֹד אֱלוֹהַ), Hi 38,7 (כָּל־בְּנֵי אֱלֹהִים).[1376] Die Vorstellung von Jahwe untergeordneten Göttern spiegelt sich ebenfalls in Ps 50,1 (אֵל אֱלֹהִים) und Ps 8,5f. (אֱלֹהִים).[1377]

Die Frage, welche Rolle der Satan als Mitglied des Hofstaates in Hi 1f. und Sach 3,2 spielt, hat verschiedene Antworten erfahren. Als Hintergrundfolie für die Interpretation von Hi 1f. dient nach *Brock-Utne* der Hof der altorientalischen Großkönige und die Angst der Vasallenfürsten vor Verleumdung[1378]: Die Funktion von הַשָּׂטָן wäre so als offizieller Funktionär am Hofstaat Jahwes zu denken, der die Loyalität der Vasallen überprüft. „Einen solchen palästinensischen kleinen Fürsten konnte deshalb großes Unglück treffen, wenn ihn irgendein Gegner von ihm bei dem großen König *verleumdete* oder *anklagte* (…). Wenn dann der große König dem Ankläger Glauben schenkte, konnte dies für den armen kleinen Fürsten das größte

---

[1374] *Köhlmoos*, 1999, 89f., interpretiert die Übernahme der kanaanäischen Tradition von den Göttersöhnen am Hofstaat des obersten Gottes in die Jahwe-Königstheologie als „adäquate Ausdrucksform“ der „Wesensvielfalt“ Jahwes. „Deutet das Bild von JHWHs Hofstaat allerdings an, dass mit der Zeit Eigenschaften und Wesen der Götter in JHWH inkorporiert wurde, so sind dagegen der Satan in Hi 1-2 ebenso wie der ‚Geist' 1Kön 22,19-22. Extrapolationen einer bestimmten Eigenschaft JHWHs“ (91). Zur Geschichte der Vorstellung vom Hofstaat vgl. u.a. *Spieckermann*, 1989, 165-179; *Clines*, 1989, 18f.; *Fohrer*, 1963, 80-82; *Horst*, ^{2}1969, 12f.; *Wildberger*, 1978, 234-239; *Gese*, 1970, 100-102; *Torczyner*, 1938, 14f.

[1375] Der in der Szene bestellte Lügengeist (רוּחַ שֶׁקֶר) dient hier der Klärung der Situation, indem er sich bereit erklärt, die unangenehmen Aufgabe zu übernehmen, vor der sich die anderen Mitglieder des Hofstaates drücken wollen.

[1376] Vgl. *Nielsen*, 1993, 749; *Brock-Utne*, 1935, 219-27. Der Ausdruck *bn ilm* begegnet in Ugarit nur einmal (KTU^{2} 1.4 III 14) und wird in Zusammenhang mit *pḫr* „Versammlung“ gebraucht, der häufiger direkt von *ilm* (pl. von *il* oder El mit enkl. *-m*) gefolgt wird. Häufiger ist der Ausdruck *bn il* „Sohn Els“ bezeugt, vgl. *Parker*, ^{2}1999, 794. Nach Hi 38,7 können die Göttersöhne auch als Planeten oder Sterne vorgestellt werden, vgl. *Albani*, 2001, 202; *Clines*, 1989, 19; KTU^{2} 1.10 I,4f.: *pḫr k(b)kbm // dr dt šmm*.

[1377] Vgl. *Maag*, 1982, 50f. Die LXX hat auch in Dtn 32,8 statt MT בְּנֵי יִשְׂרָאֵל den Ausdruck ἀγγέλων θεοῦ, wohl für בְּנֵי אֱלֹהִים, vgl. *Parker*, ^{2}1999, 794.796.

[1378] *Duhm*, 1904, 17f., sieht eine Parallele zu den „Zusammenkünfte[n] der griechischen und der germanischen Götter (…). Der germanische Götterkreis weist sogar eine Gestalt auf, die mit unserem Satan gewisse Verwandtschaft bekundet, nämlich den Loki. Selbstverständlich ist aber der Unterschied sehr deutlich. Den Israeliten ist es niemals eingefallen, eins dieser Gottwesen zu verehren. Man kümmerte sich nur insofern um sie, als man sich gern allerlei von ihnen erzählte oder erzählen ließ“.

Unglück zur Folge haben."[1379] Im Akkadischen finden sich drei Termini aus dem Rechtsleben, die „Ankläger" sowohl im himmlischen als auch im irdischen Bereich bezeichnen können, nämlich der *bēl dabābi* („Herr der Rede"), *bēl dīni* („Herr des Prozesses") und *ākil karṣi* („Verleumder"). Die Termini haben keine sprachliche, wohl aber funktionale Ähnlichkeit mit *Brock-Utnes* Auffassung der Funktion der Satansgestalt: Die Begriffe bezeichnen zunächst eine anklagende Funktion bei Gericht, können aber negativ gewertet auch als „Verleumder" und „Auge des Königs" die Vasallenfürsten überwachen.[1380] Nach VAS I 36 III,4 sollen die Götter Nany und Mar-Biti die Einhaltung einer in ihrem Namen geschlossenen Vereinbarung garantieren. Bei Nichteinhaltung sollen beide als EN.MEŠ *di-ni-šu* („Herren seines Rechts") fungieren.[1381] Jedoch scheinen diese Begriffe keine ständig ausgeübte Profession zu bezeichnen, sondern eher eine in bestimmten Situationen für diese Situation eingenommene Funktion.[1382]
Da also weder aus dem israelitischen noch aus dem mesopotamischen Rechtsleben eine Berufsbezeichnung des Anklägers bekannt ist, ist umstritten, ob man הַשָּׂטָן als offiziellen ständigen Ankläger verstehen kann, d.h. also die determinierte Form הַשָּׂטָן nicht als Eigenname, sondern als „Funktionsbe-

---

[1379] *Brock-Utne*, 1935, 221. Die „Verleumder" „muss [man] sich als draufgängerische und kühne Abenteuer-Ritter vorstellen, die mit Schlauheit auftraten, die die Situation erforderte, und auch mit Selbstbewusstsein, wie es ihre adlige Herkunft gebot" (222). Dagegen *Fohrer*, 1963, 83 (Anm. 18).

[1380] Vgl. *Brock-Utne*, 1935, 219-227; *Meyers/Meyers*, 1987, 184: „The observing seems to have taken place in secrecy, so that those being observed were unaware of it and thus the connotation of spying accompanies the institution." Nach *Fabry*, 2003, 279f., soll auch die Bezeichnung des *baʿal-zᵉbûb* die Assoziation an die Negativfunktion des „alten *bēl dabābi*, den ‚Verleumder und Ränkeschmied'" wecken; vgl. *Day*, 1988, 40f.151-159; dagegen *Kaupel*, 1930, 97f.: „Während oben für das Auftreten Satans in Job der Vergleich mit dem babylonischen bel dababi rundweg abgewiesen werden musste, hat hier entweder diese babylonische Anschauung, die dem Propheten bekannt gewesen sein konnte, auf die Form der Vision eingewirkt, oder was wahrscheinlicher ist, eine irdische Gerichtsverhandlung ist das Modell gewesen, das ihm vorschwebte; denn auch die babylonische Vorstellung ist so entstanden" (101). *Torczyner*, 1938, 15-18, sieht in der Volksetymologie des Wortes שָׂטָן aus שׁוּט kein „Wortspiel", sondern den „Schlüssel zur Rolle Satans (16) als „Polizist" (18): Der Spion als „Auge des Königs" hat seinen religionsgeschichtlichen Ursprung am persischen Hof; vgl. *Pope*, 1965, 10; *Gies*, 2001, 449; *Nielsen*, 1993, 748f. Auch *Fabry*, 2003, 285, hält im Zusammenhang mit Sach 3 eine Herkunft aus Persien für plausibel, vgl. ähnlich auch *Fohrer*, 1963, 83: Der „Zorn Jahwes" und der „böse[r] Geist Jahwes" werden „(unter Einfluß der persischen Religion) nahezu hypostasiert, jedenfalls aber mit einem Glied des Hofstaates verbunden." Ob eine persische Institution des Berichterstatters als „Auge" tatsächlich exisitert hat bzw. als Vorlage für den Satan der Bibel dienen kann, ist allerdings umstritten, vgl. *Breytenbach/Day*, ²1999, 728; *Day*, 1988, 42f. Eine Verbindung mit dem persischen Dualismus scheint eher für die Wirkungsgeschichte des Lexems vorzuliegen, vgl. auch *Kornfeld*, 1996, 3.

[1381] Vgl. *Breytenbach/Day*, ²1999, 727.

[1382] Eine Dämonisierung erfährt der *rābiṣu*: Aus dem überwachenden Beamten wird einer der „bösen Sieben" (s. 3.1.1), vgl. *Colpe*, 1976a, 569-571.

zeichnung"[1383] oder „Titel"[1384] aufgefasst werden muss: Nach *Wanke* fungiert in Sach 3 der Satan als „Widersacher des Jahweengels, um dessen Vorhaben mit Josua zu verhindern". Es ist keine „speziell juristische Verwendung des Wortes" zu erkennen.[1385] Ebenso äußert sich *Horst*: Der Satan ist „nirgends (…) als Ankläger, wohl als oppositor" beschrieben, dessen „Auftreten (…) eine erhebliche Störung oder Beeinträchtigung zur Folge haben kann". Hier wie in Sach 3,1f. „tritt (…) ein oppositor auf, der (…) sich zum Einspruch gegen Maßnahmen Gottes veranlasst weiß" und das „beruflich, zumindest aber gewohnheitsmäßig tut".[1386] Aufgrund der juristischen Deutung von Ps 109,6[1387] wollen *Meyers/Meyers*[1388] dagegen aus der in Sach ausdrücklich genannten Stellung des Satans zur Rechten Jahwes doch einen Hinweis auf dessen offizielle Anklägerrolle sehen. Ebenso sieht *Hanhart* auf dem Hintergrund von Ps 109 im Satan einen „Widersacher und Ankläger des Jahwe Zugekehrten", der zwar von Jahwe geschickt wird, aber trotzdem eine „widergöttliche Macht" darstellt, die „unrechtmäßig (…) ‚zu seiner Rechten'" steht und von dort vom wahren Richter und Retter Jahwe bzw. dessen Engel vertrieben wird.[1389] Auch *Delkurt* verortet Sach 3 im Gericht und sieht im Satan den Ankläger, der aber gerade noch nicht „als Widersacher Gottes für das Böse zuständig" sei.[1390] Nach *Pola* wird die Szene in Sach 3 als Gerichtsszene eröffnet, jedoch der Rahmen in verschiedener Hinsicht gesprengt (s. 6.1.2.1.1), wozu u.a. die Entlarvung des „Anklägers" als „chaotische Gegenmacht Jahwes" gehört.[1391] *Breytenbach/Day* erwägen aufgrund der fehlenden Parallelen, die Bezeichnung הַשָּׂטָן als Einführung eines „current and temporary status of accuser" in die Story zu verstehen: „The advantage of this interpretation is that it is consistent with

---

[1383] Vgl. *Horst*, ^{2}1969, 13; *Köhlmoos*, 1999, 90.

[1384] Vgl. *Hartley*, 1988, 71f., der den Satan als „troublemaker, a disturber of the kingdom" bezeichnet.

[1385] *Wanke*, 1976, 823; vgl. *Fohrer*, 1963, 83: „Der Satan hat in der Hioblegende weder juristische Aufgaben noch irgendeine Strafgewalt. Er ist ein Menschenfeind, der das menschliche Verhalten scharf beobachtet, nur auf selbstsüchtige Beweggründe als Triebfeder zurückführt und daher bei jedem Anlaß vor Gott herabzusetzen sucht. Er ist von Natur aus gemein (…). Er verkörpert sozusagen dem göttlichen Zweifel an der echten, uneigennützigen Frömmigkeit des Menschen, die erst erprobt werden muß."

[1386] *Horst*, ^{2}1969, 14.

[1387] In Ps 109,6 klagt der betende Mensch, dass seine Feinde ihm einen Frevler als Ankläger zur Seite stellen. Für eine Interpretation als Gerichtsspsalm vgl. *Weber*, 2003, 218; dagegen *Köhlmoos*, 1999, 91 (Anm. 1).

[1388] Vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 184.

[1389] Vgl. *Hanhart*, 1998, 182-184.184.

[1390] *Delkurt*, 2000, 148, vgl. auch *Rudolph*, 1976, 95: „Das Wichtigste dabei ist, daß er noch kein Gegenspieler Jahwes, sondern als ein Engel ihm völlig untergeordnet ist: Er hat die Aufgabe, menschliche Sünde zu registrieren (Hiob) und vor das göttliche Gericht zu bringen (Sach)."

[1391] Vgl. *Pola*, 2003, 194-196.195.

known Israelite (and Mesopotamian) legal practice in that ‚accuser' was a legal status that various people temporarily acquired in the appropriate circumstances, and not a post or office."[1392] Der Satan hätte damit funktional auch eine Parallele zu 1Kön 22, wo der Geist (רוּחַ) ebenfalls nur für eine bestimmte Aufgabe zum רוּחַ שֶׁקֶר wird. So macht auch *Köhlmoos* für den Satan in Hi 1f. keine personale, sondern eher eine pragmatische Funktion aus.[1393]

Aufgrund der Schwierigkeiten, direkte Parallelen für die Funktion eines Anklägers aus Mesopotamien zu finden, versucht *Görg*, die Rolle des Satans mit Hilfe ägyptischer Vorstellungen zu beschreiben: Das Verb *śdnj* kann auf den Pharao angewendet dessen Funktion als Beschützer vor Verbrechern beschreiben, so dass es sich zunächst um die Bezeichnung einer „exekutive[n] Funktion gegenüber einem menschlichen Gegner königlicher Autorität" handelt.[1394] In spätzeitlichen Texten aus der griechisch-römischen Zeit verzeichnet *Görg* eine semantische Verschiebung, so dass das Verb in Verbindung mit *jj* („gehen") nun auch bedeuten kann „'dem Bösen den Zugang zum Tempel versperren'".[1395] Zudem führt er einen ikonographischen Beleg aus dem Tempel von Dendera an, auf dem über dem Gott Iunmutef, dessen Name ein Epithet des Gottes Horus darstellt, das Lexem *sdnj* verwendet wird. Die Inschrift lautet nach *Görg*: „*ḏd mdw jn jwn-mwt//f ˁb pr-wr nḏ-jt//f sdnj sbjw//f* (‚Worte zu sprechen von Iunmutef, dem reinen des ‚Pr-wr', dem Schützer seines Vaters, der seine Feinde zurückhält')"[1396]. Kobragesichtige, mit Messern bewaffnete Gestalten wehren mit demselben Verb „unbefugten Zutritt[] zum Heiligtum" ab, so dass dem Verb auch eine apotropäische Funktion zugeschrieben werden kann: „Demzufolge wäre der ‚Satan' zunächst ein im Interesse seines göttlichen Herrn tätiger Agent, ein wachsamer Kontrolleur, ein ‚Chef im Vorzimmer' Gottes, der im AT (…) zum ‚dienstbaren Geist', zu einer Art Anwalt und ‚Vollstrecker' des verborgenen Willens Gottes geworden ist."[1397] Für Sach 3 scheint eine Parallelität durchaus einleuchtend: Der Satan will den Eintritt des Hohenpriesters in das Heiligtum in der Tat verhindern. Ob auch Hi 1f. so zu erklären ist, bleibt allerdings zu fragen.

[1392] *Breytenbach/Day*, ^{2}1999, 728. Vgl. auch *Day*, 1988, 144.

[1393] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 91 (Anm. 3). Anders *Hanhart*, 1998, 182: „Die sacharjanische Gestalt des personifizierten Satan – daß er hier, wie im Buch Hiob und in der Chronik ‚Person', ein bestimmtes überirdisches Wesen ist, dessen Bezeichnung als Widersacher bereits die Bedeutung des Eigennamens hat, beweist der Artikel, der ‚auf Bekanntes hinweist'".

[1394] *Görg*, 1996, 10.

[1395] Vgl. *Görg*, 1996, 9-12, bes. 9.11, vorsichtig zustimmend *Strauß*, 1999, 256-258, bes. 257; *Gies*, 2001, 449.

[1396] *Görg*, 1996, 12.

[1397] *Görg*, 1996, 12.

Auch in der aktuellen Forschung zeigt sich also die Schwierigkeit, die Funktion der Satansgestalt genau zu definieren, denn diese divergiert nicht nur in Hi 1f. und Sach 3, sondern hat zudem auch keine direkten Parallelen in der Umwelt Israels. Im folgenden soll die Funktion der Satansgestalt im himmlischen Hofstaat in Hi 1f. und Sach 3 daher zunächst in ihrem jeweils eigenen biblischen Kontext betrachtet werden.

6.1.2 Biblischer Befund

Im Alten Testament kommt das Nomen שָׂטָן insgesamt 27mal vor: Num 22,22.23; 1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Kön 5,18; 11,14.23.25; Sach 3,1.2 (2x); Ps 109,6; Hi 1,6.7(2x).8.9.12(2x); 2,1.2(2x)[1398]; 1Chr 21,1; außerdem WeishSal 2,24; Sir 21,27.
Die Etymologie des Nomens ist umstritten: Die Volksetymologie möchte aufgrund von Hi 1,7; 2,2 das Verb שׁוט („umherstreifen") zugrunde legen. Dagegen spricht allerdings der Wechsel von שׁ zu שׂ.[1399] Wird das hebr. Nomen etymologisch von einem Verb abgeleitet, kommen hierfür u.a. folgende Wurzeln in Frage, die in den semitischen Sprachen allerdings unterschiedlich gebildet werden: „umherschweifen" (hebr. *śṭh*, akk. *šâṭu* I, syr. *sṭ'*, arab. *šṭṭ*, äth. *šṭy*), „ungerecht sein, aufbegehren, revoltieren" (hebr., aram., mand. *swṭ*), „ungerecht sein" (arab. *šṭṭ*), „brennen" (syr. *swṭ*, arab. *šyṭ*), „verfolgen" (hebr. *śṭh*, äth. *šṭy*).[1400] HALAT vermutet ein (beschreibendes) Primärnomen mit der Wurzel *śyṭ* oder *śwṭ* (**śajṭ/śawṭ* + *-ān*). Gegen die erste Variante spricht die Tatsache, dass die Abstrakta, Adjektive oder Diminutive bezeichnende (s. S. 132) Nominalendung im Hebräischen nicht *-ān*, sondern *-ôn* lauten müsste, so dass wohl eher eine Nominalbildung nach **qātāl* vorliegt.[1401] Meist wird daher das Nomen *śāṭān* mit dem Verb *śṭn/śṭm* zusammengebracht: So leitet *Nielsen* die Wurzel *śṭn*[1402], die sich in den jüngeren und südsemitischen Sprachen (Targumim, Mittelhebräisch, Syrisch, Mandäisch, Äthiopisch, Arabisch) nachweisen lässt, nicht jedoch im Akkadischen[1403], vom Verb *śāṭan* ab.[1404] Dagegen möchte *Görg* das Verb *śṭn/śṭm*

[1398] Im Hiobbuch findet sich die Wurzel *śṭn/śṭm* insgesamt 16mal. Im Prolog wird ausschließlich das Nomen mit Artikel genannt (*haśśāṭān*), im Dialog hingegen stehen ausschließlich Formen des Verbs *śṭm*.

[1399] Vgl. *Nielsen*, 1993, 746; HALAT 1336f. In Sir 52,2 ist außerdem einmal ein Verb שׂוט („sich abwenden von") belegt, vgl. *Fabry*, 2003, 277.

[1400] Vgl. HALAT 1227; *Breytenbach/Day*, ²1999, 726; *Day*, 1988, 17-23.

[1401] Vgl. HALAT 1227f.; *Strauß*, 1999, 256; *Breytenbach/Day*, ²1999, 726f.; *Köhlmoos*, 1999, 90.

[1402] „Die Wurzel *śṭn/śṭm* bezeichnet verschiedene Formen von Streit und Feindschaft unter Menschen", *Nielsen*, 1993, 747.

[1403] Vgl. *Day*, 1988, 23.

[1404] Aus der im jüd.-aram. belegten Nebenform *śāṭam* ist wohl das Nomen *maśṭemāh* abgeleitet, vgl. *Nielsen*, 1993, 746; *Hamilton*, 1992, 985. In Anschluss an *Nielsen*, 2003, 278, vermutet *Fabry*, dass es sich bei dem hebr. Verb *śṭn* – im Gegensatz zum älteren *śṭm* –

(„anfeinden, verführen, beschuldigen, verhindern“[1405]) etymologisch vom Nomen *śāṭān* trennen. Da sich die Wurzel gerade im Akkadischen nicht findet, schlägt *Görg* eine Herleitung aus dem Ägyptischen vor: Das hebräische Nomen will er aus ägypt. *śdnj* (Kausativ von *dnj* „jemanden zurückhalten“ oder „in die Schranken weisen“, aus ägypt. *d* wird hebr. *ṭ*) herleiten.[1406] Damit wäre das hebr. Primärnomen *śāṭān* zunächst nicht negativ konnotiert und würde seinen negativen Aspekt erst über Sach 3 erhalten.[1407] Letztlich muss die Frage der Etymologie wohl offen bleiben.

6.1.2.1 Die Rolle Satans im Himmel

Als numinoses Wesen in der Umgebung Gottes wird הַשָּׂטָן (det.) in Hi 1f. und Sach 3 benannt[1408]: „Das determinierte Nomen bezeichnet immerhin an zwei literarisch voneinander unabhängigen Stellen eine Gestalt im Umfeld der göttlichen Autorität.“[1409] Dabei stellt sich die Frage, welche Rolle die Gestalt des Satans in diesem Umfeld einnimmt.

6.1.2.1.1 Sacharja 3,1-7

וַיַּרְאֵנִי אֶת־יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל	[1]Und er (Jahwe) ließ mich sehen Josua, den Hohenpriester,
עֹמֵד לִפְנֵי מַלְאַךְ יְהוָה	stehend vor dem Boten Jahwes,
וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ׃	[b]und der Satan stehend zu seiner Rechten, um ihn anzuklagen.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[2a]Und Jahwe sagte zum Satan:
יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׂטָן	[b]„Jahwe wird dich schelten, Satan!
וְיִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָ͏ִם	Ja, es schelte dich Jahwe, der erwählt hat Jerusalem!
הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ׃	[c]Ist etwa dieser kein Holzscheit, herausgerissen aus Feuer?“
וִיהוֹשֻׁעַ הָיָה לָבֻשׁ בְּגָדִים צוֹאִים	[3a]Und Josua war bekleidet mit verdreckten Kleidern
וְעֹמֵד לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ׃	und stehend vor dem Boten.
וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֶל־הָעֹמְדִים לְפָנָיו לֵאמֹר	[b]Und er (Jahwe)[1410] antwortete und sprach zu den Stehenden vor ihm:

---

um ein relativ junges Lexem handelt (vgl. Ps 38,21; 109,4.20.29; 71,13: „In all diesen Belegen ist von Anfeindungen von Seiten der Menschen die Rede.“ Älter scheint hingegen die Verbform שׂטם zu sein, die in späteren Belegen für die Anfeindung Gottes (Hi 16,9; 30,21) gebraucht wird.

[1405] *Strauß*, 1999, 256; *Gies*, 2001, 449.

[1406] Vgl. *Görg*, 1996, 9-12.

[1407] Vgl. auch *Strauß*, 1999, 256-258.

[1408] Vor den wohl zeitnahen Texten Sach 3 und 1Chr 21 ist die Nomenbildung nur profan bezeugt, vgl. *Köhlmoos*, 1999, 90; *Nielsen*, 1993, 746-748; *Japhet*, 2002, 348; *Hamilton*, 1992, 986; *Day*, 1988, 25-33.

[1409] *Görg*, 1996, 10.

[1410] Vgl. *Pola*, 2003, 173 (Anm. 2).

הָסִירוּ הַבְּגָדִים הַצֹּאִים מֵעָלָיו	[4a]„Nehmt die verdreckten Kleider von ihm fort!“
וַיֹּאמֶר אֵלָיו	[b]Und er sagte zu ihm:
רְאֵה הֶעֱבַרְתִּי מֵעָלֶיךָ עֲוֺנֶךָ	[c]„Siehe – hiermit lasse ich vorüberziehen[1411] an dir deine Schuld[1412]
וְהַלְבֵּשׁ אֹתְךָ מַחֲלָצוֹת׃	[d]und kleide dich mit Festkleidern[1413].“
וָאֹמַר	[5]Und ich sagte:
יָשִׂימוּ צָנִיף טָהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ	„Und sie sollen einen reinen Turban auf seinen Kopf setzen!“
וַיָּשִׂימוּ הַצָּנִיף הַטָּהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ	[b]Und sie setzten einen reinen Turban auf seinen Kopf.
וַיַּלְבִּשֻׁהוּ בְּגָדִים	[c]Und sie kleideten ihn mit Kleidern.
וּמַלְאַךְ יְהוָה עֹמֵד׃	[d]Aber der Bote Jahwes stellte sich auf.[1414]
וַיָּעַד מַלְאַךְ יְהוָה בִּיהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר׃	[6]Und der Bote Jahwes bezeugte dem Josua folgendes:
כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת	[7a]„So spricht Jahwe Zebaoth:
אִם־בִּדְרָכַי תֵּלֵךְ	[b]‘Wenn du auf meinen Wegen gehst
וְאִם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמֹר	und wenn du meine Rechtsordnung bewahrst,
וְגַם־אַתָּה תָּדִין אֶת־בֵּיתִי	[c]dann[1415] wirst du sowohl mein Haus verwalten[1416]
וְגַם תִּשְׁמֹר אֶת־חֲצֵרָי	als auch[1417] meine Vorhöfe bewachen.[1418]
וְנָתַתִּי לְךָ מַהְלְכִים	[d]Und ich werde dir Zutritt[1419] gewähren
בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה׃	zwischen diesen, die mir dienen.[1420]’“

Die Szene beginnt mit einem Gerichtsbild[1421]: Der Hohenpriester steht vor dem Boten Jahwes bzw. vor Jahwe selbst. Jahwe und sein Bote scheinen hier eher als Einheit denn als zwei verschiedene Gestalten gedacht zu sein.[1422] Der Satan[1423] steht rechts neben Josua, um ihn anzuklagen. Jedoch

---

[1411] Zur relativ seltenen Verwendung von עבר (nicht כפר) für Vergebung in den Visionen Am 7,8; Am 8,2 sowie in Mi 7,18 und in 2Sam 12,13; 2Sam 24,10//1Chr 21,8), vgl. *Delkurt*, 2000, 167f.

[1412] Vgl. zur Deklarationsformel *Pola*, 2003, 173.197-198.

[1413] Zu dem sonst nur in Jes 3,22 gebrauchten Begriff מַחֲלָצוֹת vgl. *Pola*, 2003, 173 (Anm. 5).

[1414] Vgl. *Pola*, 2003, 174 (Anm. 9).

[1415] Vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 194; *Pola*, 2003, 174; *Delkurt*, 2000, 144.

[1416] Vgl. *Pola*, 2003, 174 (Anm. 11); *Meyers/Meyers*, 1987, 195; anders *Rudolph*, 1976, 92f.; *Hanhart*, 1997, 167.172f.; *Day*, 1988, 111.

[1417] Vgl. *Rudolph*, 1976, 92f.; *Pola*, 2003, 174; anders *Delkurt*, 2000, 144.

[1418] Vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 195f.

[1419] Vgl. *Pola*, 20003, 174 (Anm. 12); *Rudolph*, 1976, 93; *Hanhart*, 1997, 167.

[1420] Vgl. *Pola*, 2003, 174 (Anm. 13).

[1421] Vgl. *Delkurt*, 2000, 148; *Meyers/Meyers*, 1987, 186; *Gies*, 2001, 449.

[1422] Zur Ergänzung von מַלְאַךְ vgl. *Delkurt*, 2000, 141f. (Anm. 1); *Day*, 1988, 110; dagegen *Pola*, 2003, 173 (Anm. 1). Da im Verlauf der Szene so vielfältige Aufsprengungen von Bildern stattfinden, sollte m.E. hier nicht geglättet werden.

[1423] Nach *Smend*, [2]1899, 431, ist der Satan hier schon als bekannt vorausgesetzt. Auch die Vorstellung von Anklägern bei Gott sei schon älter, vgl. 1Kön 17,18 (Elia bringt Schuld vor Gott in Erinnerung); Ez 29,16 (Schuld in Erinnerung bringen). In Sach 3 sei der Satan

kommt es gar nicht erst zur Anklage: Bevor der Satan etwas vorbringen kann, wird ihm bereits von Jahwe der Mund verboten. Das Wort גער („schelten, anschreien"), das in diesem Zusammenhang verwendet wird, hat eine besondere Bedeutung: Es wird fast ausschließlich von Gott verwendet[1424] und stellt „ein Motivwort der Zionstheologie dar"[1425], das in universal-kosmischer Hinsicht die Macht Gottes über die Schöpfung (vgl. Jes 54,9; Ps 106,9; Nah 1,4; Mal 2,3.11) und die Menschen unterstreicht (vgl. Jes 17,13; Ps 9,6; Ps 69,31; Ps 119,21). Das Verb wird dann gebraucht, wenn Naturgewalten, Frevler oder Völker von Gott selbst in die Schranken gewiesen werden.[1426] Damit ist hier mehr gemeint, als ein einfaches Zurechtweisen des Satans: Er wird von Jahwe in die Schranken gewiesen und redeunfähig gemacht, so dass in der zunächst konventionell eingeführten Gerichtsszene in v2 der Ankläger „als chaotischer Widersacher Gottes herausgestellt und (...) verworfen" wird.[1427] Dass er als Ankläger nichts mehr zu sagen hat, wird auch durch die Komposition des Textes unterstrichen: Der Satan verstummt so vollständig, dass er nicht einmal mehr erwähnt wird.[1428] Damit wird die zunächst rein forensische Szene durchbrochen und der Rahmen des Gerichtsbilds gesprengt.[1429]

Dass der Satan zum Verstummen gebracht wird, hat seinen Grund allerdings nicht darin, dass er als „Verleumder" auftritt.[1430] Der Satan will den Eintritt

---

„wesentlich *Strafengel*, Vollstrecker des göttlichen Zorns, der aber bei eingetretener Gnade weichen und dieser gegenüber ganz ohnmächtig erscheinen muss".

1424 Nur in Ruth 2,16 und Jer 29,27 wird das Verb auf Menschen bezogen, im Sinne von „Einhalt gebieten; eine Grenze ziehen".

1425 *Pola,* 2003, 195.

1426 Daher übersetzt *Fabry*, 2003, 285: „verweise dich in die Schranken"; vgl. *Pola*, 2003, 173.195; *Meyers/Meyers*, 1987, 186f. Der Satz aus Sach 3,2 findet sich als Beschwörungsformel auf aramäischen Beschwörungsgefäßen aus Nipur sowie in der späteren jüdischen Literatur (b*Ber* 51a; 1Q33 14,10), vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 187.

1427 *Pola,* 2003, 221f.

1428 Vgl. die erzähltechnische Verdrängung der Satansgestalt im Dialog- und Epilogteil des Hiobbuchs.

1429 Vgl. auch *Pola,* 2003, 195.

1430 *Hanhart*, 1998, 180-185, will die „Satansszene" von der „Schuldzene" trennen, da er hier zwei verschiedene Traditionen miteinander verknüpft sieht: „Zwischen beiden Akten liegt darum eine Zäsur, die dadurch ausgedrückt ist, dass der Satan im zweiten Akt nicht mehr erscheint: Seine Anklage bzw. Verführung des Hohenpriesters hat zu tun mit der Schuld, die durch unreine Kleider symbolisiert ist" (185). „In welchem Maß und in welcher Weise der Satan als personifizierte Macht des Bösen hier aber als Glied der himmlischen Heerstaates erscheint, lässt das Gesicht im Dunkeln: Sein Handeln: die Anfechtung des Hohenpriesters, und sein Erleiden: seine Anklage durch Jahwe, wird als einmaliges, in sich geschlossenes Geschehen am Anfang des Gesichtes erzählt" (180f.). Daher muss der Inhalt der Anklage des Satans „Verleumdung" sein (185). Diese Trennung des Endtextes kann allerdings nicht überzeugen, denn selbst wenn es stimmt, dass hier zwei verschiedene Traditionen ineinanderfließen, gehörten sie spätestens im Endtext zusammen und wurden sicher nicht zufällig miteinander verbunden, vgl. dagegen auch *Pola*, 2003, 197.

des Hohenpriesters in das Heiligtum (v7) verhindern, weil Josua – als Vertreter seines Volkes – durch das Exil unrein geworden ist (vgl. Am 4,11)[1431]: Diese Tatsache wird nicht geleugnet, sondern durch v4f. bestätigt. Einerseits steht die persönliche Schuld Josuas vor dem Richter Jahwe, der sie „vorübergehen lässt".[1432] Gleichzeitig steht Josua vor Gott in seiner Eigenschaft als Vertreter des Volkes[1433] und Verwalter der rechten Verkündigung des göttlichen Willens – eine Rolle, die vorexilisch den Propheten (vgl. Jer 15,10ff.) und Königen (vgl. 1Kön 2,3f.)[1434] zugekommen war.[1435] Die Erklärung dafür, dass Josua trotz Schuld und Unreinheit nicht angeklagt werden soll, liegt also nicht in seiner Unschuld[1436], sondern vielmehr in der Erwählung Jerusalems und damit Zions. Während das Bild vom Holzscheit in Am 4,11 Zeichen der Vernichtung ist und eine Heilszeit noch nicht zu erkennen ist, sondern die Rettung durch das Gericht noch aussteht, wird in Sach 3,2 das Bild des geretteten Brandscheits zum Anfangspunkt der Rettung und des Heils für Jerusalem.[1437] Auch hier zeigt sich also die Umkehrung eines hergebrachten Bildes.

1431 Zur Deutung von v2 auf das Exil und zur Verbindung mit Am 4,11 vgl. *Hanhart*, 1998, 178f.; *Meyers/Meyers*, 1987, 185.187f.; *Pola*, 2003, 194 (Anm. 173.174); *Rudolph*, 1976, 96; bes. *Delkurt*, 2000, 148-158. Zu möglichen historischen Hintergründen für die Einwände gegen Josua vgl. *Day*, 1988, 120-123.

1432 So sieht *Rudolph*, 1976, 95f., von v7a her begründet, dass die Josua „gestellten Bedingungen zeigen, daß bisher in seiner persönlichen Lebens- und Amtsführung etwas nicht in Ordnung war". Gleichzeitig werden in v7 Amt und Person verbunden: „Deshalb darf er [Josua] (…) nicht rückfällig werden, sondern ‚du mußt in meinen Wegen wandeln und meine Ordnungen einhalten'. Das erste bezieht sich auf die private Lebensführung, das zweite auf die amtlichen Obliegenheiten" (98).

1433 „Es haftet Josua als Vertreter des Volks jene rituelle Unreinheit an, womit während der Belagerung und im Exil kontaminiert zu werden, unvermeidbar gewesen sein musste", *Pola*, 2003, 196, vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 189: „Joschua's gilt (…) includes the personal contamination he has suffered, especially as a priest, by living far from the earthly locus of holiness and purity, Jerusalem and the temple (…). Because he is the leading priestly official, he is representative of all priests as well as of all the people." Auch *Delkurt*, 2000, 188 betont die Allgemeinheit der Sünde: „Da Josua nicht persönlich beschuldigt, durch V 2.3-5 vielmehr in das Geschick seines Volkes hineingenommen wird, wird man sich Josua als Sünder unter Sündern zu denken haben."

1434 Vgl. *Rudolph*, 1976, 97.

1435 *Pola*, 2003, 221f.: Die vv6f. „beginnen damit, das Amt des vorexilischen Königs der Oberaufsicht über den Tempel auf Josua als den obersten Priester zu übertragen". Gleichzeitig wird durch die Anspielung auf Num 12,7 in Sach 3,7bc eine „mosaisch-prophetische Dimension" eingeführt, die durch 7d noch überboten wird.

1436 *Rudolph*, 1976, 95: „Dagegen ist sein grichischer Name διάβολος ‚Verleumder' an unserer Stelle zu eng, da Josua tatsächlich Schuld auf sich geladen hat." *Hanhart*, 1998, 216f., listet einen ganzen Schuldkatalog auf, der hier im Hintergrund stehen soll, die sich zusammfenfassen lässt in der „immer gleiche[n] Schuld des von Jahwe aus dem Tod geretteten Israel, die zuerst als die Schuld des das Volk verkörpernden Hohenpriesters angesprochen ist: die Schuld der Abkehr von seinem Gott" (217).

1437 Vgl. *Delkurt*, 2000, 148-158.156f.

In v4cd wird Josuas Schuld mit einem Kleiderwechsel verbunden: Josua wird kultisch gereinigt, indem die kotigen, verdreckten Kleider von ihm entfernt werden und ihm ein Festkleid angelegt wird. Der Kleiderwechsel ist nicht rein äußerlich zu verstehen, denn Kleider gelten als „fast identisch mit dem Leib dessen, der es trägt" (s. S. 267).[1438] Auch die Verbindung mit dem Schuldgedanken zeigt, dass es hier um mehr geht als um den Wechsel von unreinen zu reinen Kleidern.[1439] Die zunächst wie eine Investitur des Hohenpriesters einsetzende Szene verwendet zudem ungewöhnliche Termini, die – neben dem Fehlen der Waschung (vgl. Lev 16,4.24, v26.28 [s. 5.4.1]) und der Einbeziehung der Schuldfrage – den Rahmen der Investitur sprengen[1440]: Für die Unreinheit steht das relativ seltene צוֹאִים (בְּגָדִים), wobei das Adjektiv צוֹאִים nur an dieser Stelle begegnet.[1441] Während der Begriff „Kot" in Jes 28,8 (צֹאָה), Jes 36,12Q (צוֹאָתָם), Ez 4,12-15 (צֵאַת) mit Gerichtsankündigungen verbunden wird, steht er in Jes 4,4 und Spr 30,12 für zwischenmenschliche Verfehlungen.[1442] So klingt in der Wahl des Lexems nicht kultische, sondern auch zwischenmenschliche Schuld und Unreinheit an. Das gilt ebenfalls für das Verb סור (*hif'il*; vgl. Jes 3,18; 6,7), das für die „Entfernung" der Kleider verwendet wird.[1443] Ungewöhnlich ist schließlich die Benennung des Kleides, das Josua angelegt wird (מַחֲלָצוֹת) und für das keine Priesterterminologie (כְּתֹנֶת [vgl. Lev 16,4], אֵפוֹד, מְעִיל)[1444] verwendet wird. Das Nomen leitet sich ab vom Verb חלץ, das u.a. die Bedeutung „retten" hat. In der direkten Nachbarschaft zu v2c (מֻצָּל מֵאֵשׁ) klingt auch hier die Rettung an, die sich durch die neue Kleidung ausdrückt.[1445] Der Begriff מַחֲלָצוֹת begegnet außer in Sach 3,4 nur noch einmal in Jes 3,22 – dort wird der Begriff allerdings für den Stolz der sich schmückenden Jerusalemerinnen in einer Aufzählung von Schmuck und Bekleidung aufgeführt. Auch der reine Turban (הַצָּנִיף הַטָּהוֹר) aus v5 – ebenfalls wird hier gerade keine Priesterterminologie (das wäre מִצְנֶפֶת, vgl. Ex 28,4.37.39; Ex 29,6; Ex 39,28.31; Lev 8,9; Lev 16,4) gebraucht[1446] – findet sich in der Aufzählung Jes 3,23.[1447] Nur im späten Text

---

[1438] *Pola*, 2003, 197.

[1439] Vgl. *Rudolph*, 1976, 96. *Pola*, 2003, 98: „Obwohl also Sach 3,3-5 wie eine Investitur einsetzen, so handelt es sich insgesamt in diesen Versen um ein soteriologisches, eine schöpfungstheologische Dimension einschließendes Geschehen."

[1440] Auch die Tatsache, dass Josua in 3,1 bereits als Hohenpriester betitelt wird, sprengt den Rahmen der Investitur, vgl. auch *Delkurt*, 2000, 159; *Meyers/Meyers*, 1987, 193.

[1441] Vgl. *Hanhart*, 1998, 188; *Meyers/Meyers*, 1987, 187f. Auch *Pola*, 2003, 196 (Anm. 185) merkt an, dass es sich eigentlich um „kotige Kleider" handelt, geht auf diesen Umstand aber nicht genauer ein.

[1442] Vgl. *Delkurt*, 2000, 160; *Beyse*, 1989, 856-858.

[1443] Vgl. *Delkurt*, 2000, 164f.

[1444] Vgl. *Delkurt*, 2000, 162f.

[1445] Vgl. *Delkurt*, 2000, 162f.; *Pola*, 2003, 173 (Anm. 5).

[1446] Vgl. *Delkurt*, 2000, 163.

[1447] Vgl. Jes 62,3Q; Hi 29,14, dort steht der Terminus in unkultischem Kontext.

Sir 40,4 bezeichnet צָנִיף den Turban des Hohenpriesters.[1448] In Sach 3 wird also die negative Konnotation der Lexeme aus Jes 3,22f. umgekehrt: Die Kleider, die vor dem Gericht Hochmut ausdrücken, werden nun Ausdruck des Heils und der Reinheit.[1449]

Auch die Fortführung der Szene bewegt sich einerseits innerhalb der vorgegebenen Konventionen – und sprengt gleichzeitig wiederum die Funktion und den Ort des Hohenpriesters: Wenn Josua sich auf den Wegen Jahwes hält und Jahwes Rechtsordnungen beachtet (תֵּלֵךְ וְאִם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמֹר אִם־בִּדְרָכַי), also ein weises Leben führt wie Hiob (וִירֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע הָאִישׁ הַהוּא תָּם וְיָשָׁר) und gleichzeitig als Priester für Recht und Ordung eintritt, wird er Zutritt erhalten zu Jahwes Vorhöfen und Teil haben an der Versammlung der Göttersöhne.[1450] Damit wird dem Hohenpriester nicht nur das klassische Amt des Königs übertragen, die Bewachung des Heiligtums[1451], sondern dieses gleichzeitig überboten, indem dem Hohenpriester in Aussicht gestellt wird, selbst unter die Gottessöhne eingereiht zu werden. Dieses Versprechen löst vorgreifend wiederum Sacharja selbst ein, indem der Prophet in v5 selbst in das himmlische Geschehen eingreift, sich damit selbst neben die Gottessöhne stellt und die Grenze der Vision überschreitet.[1452] Wiederum zeigt sich also eine mehrfache Sprengung der Bilddimensionen: Als Vertreter des Volkes muss Josua von der Unreinheit des Exils gereinigt werden, als Person wird ihm seine Schuld vergeben[1453] und gleichzeitig eine fromme und weise Lebenshaltung von ihm verlangt. Zudem wird mit seiner Person nun ein Amt verbunden, das sowohl prophetische als auch königliche Aspekte im Hohenpriestertum vereinigt[1454] und mit der Aussicht auf Aufnahme in der Thronrat wiederum überboten wird.

[1448] Daraus schließt *Rudolph*, 1976, 97, dass es sich auch in Sach 3 um den Turban des Hohenpriesters handelt. Wahrscheinlicher jedoch ist m.E. Sir 40,4 als Aufnahme von Sach 3 zu verstehen und von dort her zu interpretieren, nicht umgekehrt. Vgl. zum Terminus *Meyers/Meyers*, 1987, 191f.

[1449] *Pola*, 2003, 221f.: In v4 wird mit einer Investitur eingesetzt, die eigentlich „die zuvor bereits angeklungene Sündenvergebung" ausdrückt, Josua wird als Hohenpriester nicht mit dem hohenpriesterlichen Ornat, sondern mit „neutral superlativisch bezeichneten ‚Festkleidern'" eingekleidet, so dass die Vorstellung der Investitur durchbrochen wird. Gegen eine Interpretation als Investitur vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 192-194.

[1450] Anders *Rudolph*, 1976, 97.

[1451] Vgl. *Pola*, 2003, 198-118.

[1452] Gegen eine Glättung des Textes spricht nicht nur die Regel der *lectio difficilior*, sondern auch die Gesamtkompostion der Sezene, die gerade mit Grenzüberschreitungen und Aufsprengungen konventioneller Bilder zu spielen scheint, vgl. auch *Pola*, 2003, 173 (Anm. 6); *Meyers/Meyers*, 1987, 178.190f., anders *Delkurt*, 2000, 143f. (Anm. 2); *Hanhart*, 1998, 171. Vielmehr verkörpert so Sacharja selbst das Verbindungsglied zwischen vorexilischer und nachexilischer Prophetie, wie es Josua repräsentieren soll, vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 191.

[1453] „Indeed, it is not clear wether it is Joshua himself or the office of high priest that is being scrutinized", *Meyers/Meyers*, 1987, 185.

[1454] Vgl. zu den vielfachen Sprengungen der Konventionen auch *Pola*, 2003, 221f.

Damit wird die Gerichtsszene in mehrfacher Hinsicht aus ihrem konventionellen Rahmen herausgehoben: Der Ankläger darf nicht sprechen, der Schuldige hingegen wird gerechtfertigt aufgrund des Erwählungsgedankens. Gleichzeitig wird die Allgemeinheit der Schuld und Unreinheit aufgenommen. Die Rolle des Satans besteht darin, einen Gegensatz zu Jahwe zu verkörpern: Der Satan ist im konventionellen Denkschema von Am 4,6-13[1455] verhaftet und damit den hergebrachten Regeln von Schuld und Strafe verpflichtet. Als ein so denkender Ankläger kann er nur stumm agieren: Er darf weder sprechen noch handeln und wird im Text später nicht mehr erwähnt. Dagegen wird Jahwe als ein Gott geschildert, der die konventionellen Rahmenbedingungen überwindet. Damit wird für den Schuldigen der Tun-Ergehen-Zusammenhang in positiver Weise gesprengt: Josua als der Hohenpriester wird gereinigt und gerecht gesprochen aufgrund des Heilshandelns Jahwes, nicht aufgrund seiner Reinheit oder Unschuld. Josua steht zum Zeichen der Heilszeit und des überstandenen Gerichts vor Jahwe, nicht zur Anklage. Daher hat der Satan in der Szene nichts mehr zu sagen, seine Rolle als Ankläger ist überflüssig geworden.[1456]

6.1.2.1.2 Hiob 1,6-12; 2,1-7

In Hi 1,6-12 und 2,1-7 wird der Satan deutlicher als in Sach 3 beschrieben.[1457] Die Sprache der Rahmenerzählung ist bewusst einfach.[1458] Ein allwissender Autor erzählt das Vordergründige, nimmt aber keinerlei Wertungen vor oder bietet mögliche Motive oder Charakterisierungen der Protagonisten.[1459] Die einzige Person, die sogar gleich zu Beginn der Erzählung mit mehreren Adjektiven beschrieben wird, ist Hiob (1,1.8; 2,3), gerade aber nicht Jahwe oder der Satan. Auch die Himmelszene wird nicht prunkvoll geschildert, weder Seraphim noch ein Thronsessel gehören hier zum Inventar des „Thronsaals“.[1460] Es geht lediglich darum, ein Setting zu gestalten, innerhalb dessen sich die Möglichkeit einer Konferenz zwischen Jahwe und seinem Hofstaat verwirklichen lässt. Allerdings „behält der Autor alle Fäden in der Hand, aber er entlässt das Publikum durch die Gestaltung der Erzählung durch die wörtliche Rede mehrfach aus der narrativen

---

1455 Vgl. *Meyers/Meyers*, 1987, 185: „Such a doctrine, which would be in keeping with preexilic prophecy and and perhaps Lamentations too, would apply to the temple and to the priesthood as well.“

1456 Vgl. *Delkurt*, 2000, 158; *Meyers/Meyers*, 1985, 186.

1457 Dass Hi 1,6-12 und 2,1-7 zur ersten Bearbeitungsschicht der Hiobrahmenerzählung gehören und als einheitlich zu bewerten sind, ist unumstritten, vgl. *Köhlmoos*, 1999, 46-55.71-73; *Fabry*, 2003, 282f.; *Syring*, 2004, 69-72.80-85.101-104. Gegen die Zuweisung der Satansszenen zu zwei verschiedenen Verfassern (so *Mende*, 1990, 266-268), vgl. *Syring*, 2004, 82; *Spieckermann*, 1994, 433 (Anm. 5).

1458 Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 83 (Anm. 7); *Horst*, ^{2}1969, 4; *Clines*, 1989, 26.

1459 Vgl. *Spieckermann*, 1994, 435.

1460 *Fohrer*, 1963, 80.

durch die wörtliche Rede mehrfach aus der narrativen Kontrolle".[1461] Die Rahmenerzählung verbindet so verschiedene erzählerische Kunstgriffe miteinander: Obwohl vordergründig erzählt wird, scheint durch die Dialoge Hintergründiges auf, das aber nicht benannt wird, sondern der eigenständigen Mitarbeit der Rezipierenden anheim gestellt wird (**Hi 1,6-12**):[1462]

וַיְהִי הַיּוֹם	[6]Und es geschah eines Tages[1463],
וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים	dass die Göttersöhne kamen,
לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה	um sich zu versammeln vor Jahwe.
וַיָּבוֹא גַם־הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם׃	Und auch der Satan kam unter ihnen.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[7]Und Jahwe sagte zum Satan:
מֵאַיִן תָּבֹא	„Woher kommst du?"
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר	Und der Satan antwortete Jahwe und sagte:
מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃	„Vom Umherstreifen[1464] auf der Erde und vom Umherspazieren auf ihr."
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[8]Und Jahwe sagte zum Satan:
הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב	„Hast du Acht gehabt in deinem Herzen auf meinen Knecht Hiob?[1465]
כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ	Denn es gibt keinen wie ihn[1466] auf der Erde:
אִישׁ תָּם וְיָשָׁר	Ein Mann, rein[1467] und rechtschaffen,
יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃	gottesfürchtig[1468] und fern vom Bösen."
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר	[9]Und der Satan antwortete Jahwe und sagte:
הַחִנָּם יָרֵא אִיּוֹב אֱלֹהִים׃	„Fürchtet Hiob Gott etwa umsonst[1469]?
הֲלֹא־(אַתְּ) [אַתָּה] שַׂכְתָּ	[10]Oder hast du etwa nicht ringsum umhegt[1470]
בַעֲדוֹ וּבְעַד־בֵּיתוֹ	ihn und sein Haus
וּבְעַד כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ מִסָּבִיב	und alles was ihm gehört?
מַעֲשֵׂה יָדָיו בֵּרַכְתָּ	Das Werk seiner Hände hast du gesegnet

[1461] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 78.

[1462] Ein ähnliches Konzept von Vordergründigkeit und Hintergründigkeit in der Erzähltechnik findet sich auch im Tobitbuch (s. S. 288).

[1463] Vgl. *Dhorme*, 1926, 5; *Syring*, 2004, 69 (Anm. 77).

[1464] Vgl. Jer 43,9. Zur Übersetzung *Fohrer*, 1963, 84; *Gordis*, 1978, 15; *Pope*, 1965, 11, sieht eine Anspielung des Verbs auf die Tätigkeit des Satans als Spion.

[1465] Vgl. Hi 7,17: וְכִי־תָשִׁית אֵלָיו לִבֶּךָ.

[1466] Vgl. *Fohrer*, 1963, 79; anders *Clines*, 1989, 4. Der Satz wird außer an dieser Stelle nur noch in der Parallele Hi 2,3 und in 1Sam 10,24 auf einen Menschen angewandt, sonst gilt die Aussage „Keiner ist wie er" nur für Gott, vgl. *Clines*, 1989, 24.

[1467] Zur Bedeutung von תָּם bzw. תַּמָּה, vgl. *Syring*, 2004, 83. Die Frage der Frau Hiobs in 2,9a (עֹדְךָ מַחֲזִיק בְּתֻמָּתֶךָ) nimmt den Vers wieder auf. Mit der Weiterführung (בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת) allerdings provoziert sie den Vorwurf Hiobs, sie rede wie eine „Törin". Damit wird die Frau Hiobs zur Frevlerin, vgl. *Köhlmoos*, 1999, 100.

[1468] So *Fohrer*, 1963, 70; *Horst*, ^{2}1969, 1; Perfekt statt Verbaladjektiv nehmen *Clines*, 1989, 25; *Gordis*, 1978, 15, an.

[1469] Zur Übersetzung vgl. *Ebach*, 1990, 319-335.334; *Syring*, 2004, 70f.; *Spieckermann*, 1994, 435 (vgl. Hi 9,17; 22,6). Das Wort ist das erste der Satansrede (Hi 1,9) und das letzte der Gottesrede (Hi 2,3) im Prolog. Es steht auch in 2Sam 24,24 und 1Chr 21,24 sowie in Ez 14,23 d.h. dem einzigen Text, der Hiob außerhalb des Hiobbuchs nennt (Ez 14,14.20), vgl. *Ebach*, 1990, 326f.329.

[1470] Vgl. *Fohrer*, 1963, 79f.; *Gordis*, 1978, 15; *Köhlmoos*, 1999, 92 (Anm. 7: שׂכת von שׂוך und nicht von סכך).

וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ׃	Und sein Besitz fruchtet im Land!“
וְאוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ	[11]Jedoch – strecke doch deine Hand aus[1471]
וְגַע בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ	und schlage alles, was ihm ist.
אִם־לֹא עַל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃	Wenn er dann[1472] dich nicht auf seinem Angesicht[1473] ‚segnet‘[1474]!“
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[12]Und Jahwe sagte zum Satan:
הִנֵּה כָל־אֲשֶׁר־לוֹ בְּיָדֶךָ	„Siehe, alles was ihm ist ist in deiner Hand.
רַק אֵלָיו אַל־תִּשְׁלַח יָדֶךָ	Nur ihn selbst, gegen ihn strecke deine Hand nicht aus.“
וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵעִם פְּנֵי יְהוָה׃	Und der Satan zog aus vom Angesicht Jahwes.

Auffällig sowohl an der ersten wie an der zweiten Himmelszene ist zunächst die räumliche Textstruktur. Die Story spielt sich zwischen „oben“, d.h. im „Himmel“ und „unten“, d.h. der „Erde“ (1,7.8.12) ab. Innerhalb des Raums „Himmel“ findet der Dialog zwischen dem Satan und Jahwe statt. Der Satan gehört zu den Göttersöhnen (בְּנֵי הָאֱלֹהִים), die sich vor Jahwe versammeln.[1475] Der Wechsel zwischen den Schauplätzen wird nicht durch das Stichwort שָׁמַיִם konkretisiert, sondern durch einen Wechsel der Personen[1476]: Sind es in 1,5 die Söhne Hiobs, die „täglich“ auf der Erde feiern und für die Hiob Brandopfer – deren Rauch zum Himmel steigt – opfert, kommen in 1,6 die Gottessöhne „eines Tages“[1477] zu Jahwe. Damit wird der Wechsel der Räume nicht durch geographische Angaben – wie sie für die Beschreibung des Geschehens auf der Erde wichtig sind[1478] – angezeigt, sondern durch Beziehungen konstruiert: Hiob ist ein Vater seiner Kinder, Jahwe sitzt als Herrscher im Thronrat. Diese Tatsache veranlasst *Nielsen* dazu, in Hi 1 nicht

---

[1471] Zum Terminus (יד) שלח, vgl. *Clines*, 1989, 28.

[1472] Vgl. *Fohrer*, 1963, 80; *Gordis*, 1978, 15: אם־לא als Verstärkung zu הלא. *Köhlmoos*, 1999, 92, übersetzt „Dann“; anders *Syring*, 2004, 70 (Anm. 81), der אם־לא als Einleitung eines indirekten Fragesatzes versteht: „Wird er dir nicht ins Angesicht fluchen?“

[1473] Zu פָּנִים als Leitwort vgl. *Nielsen*, 1998, 71f.

[1474] Die Übersetzung lautet hier „segnen“ (vgl. Gen 27,39f.), weil die Übersetzung „fluchen“ die Doppelsinnigkeit des Leitwortes ברך verdecken würde, vgl. auch *Freuling*, 2004, 147. Gerade der Verlust von Eindeutigkeit aber ist Thema des Hiobbuchs und wird exemplarisch im Gebrauch des Verbs ברך ausgedrückt, vgl. *Spieckermann*, 1994, 435. So findet von v10 zu v11 eine komplette syntaktische Umkehrung statt, die im Gebrauch von ברך gipfelt, vgl. *Cheney*, 1994, 60. In 1,21b „segnet“ Hiob Jahwe hingegen im positiven Wortsinn. Zur Wurzel ברך vgl. außerdem *Cheney*, 1994, 60-77; *Spieckermann*, 1994, 432f.; *Köhlmoos*, 1999, 84-88.

[1475] Nach älteren Auffassungen gehört der Satan eigentlich nicht zu den Göttersöhnen, sondern hat sich eingeschlichen, vgl. *Brock-Utne*, 1935, 220; *Dhorme*, 1926, 5 („Parmi les fils de Dieu s'est glissé Satan“). Dagegen u.a. *Clines*, 1989, 19; *Fohrer*, 1963, 82: „Dies [geht] aus dem Ausdruck ‚inmitten‘ [v6] hervor, der mehrfach die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ausdrückt.“ Nach *Horst*, ^{2}1969, 14, drückt der Satz aus, dass „die öftere Abwesenheit des Satans (…) sein Erscheinen unter den Gottessöhnen, wenn Jahwe Hoftag hat, zu einem besonders zu vermeldenden Ereignis“ macht.

[1476] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 89.

[1477] Zum Gegensatz der Zeitbestimmung vgl. *Cheney*, 1994, 56.

[1478] Vgl. *Cheney*, 1994, 55.

eine Thronsaalszene zu sehen, sondern die Abbildung eines Bruderkonflikts, ähnlich wie in Gen 28: Gegen die Identifizierung mit dem himmlischen Hofstaat spricht nach *Nielsen* die Tatsache, dass ein König sich nicht von seinen Untertanen in Frage stellen lassen würde[1479] sowie die wenig untertänige Ausdrucksweise des Satans[1480], für die Vaterschaft Jahwes hingegen dessen Fürsorge für Hiob, dessen Leben nicht angetastet werden darf[1481] sowie die Deutung des Namens Hiobs („Wo ist der Vater?“).[1482] *Nielsen* macht als „root metapher“ des Hiobbuchs daher das „image of his father and his two sons“ aus, das im Prolog ausgestaltet wird und auch die Dialoge prägt.[1483] Ähnlich wie bei Jakob und Esau und der dort ebenfalls schillernden Bedeutung des Segensmotivs bringt der Neid den Satan dazu, Hiob zu hinterfragen.[1484] Für dieses Motiv spricht nach *Nielsen* auch die Ableitung des Nomens aus dem Verb *sṭn*, das die Tätigkeit des Satans („Haß und Streit“[1485]) beschreibt.[1486] Neid wird als Motiv allerdings in der Himmelszene in keiner Weise erwähnt (die Verbindung des Satans mit Neid findet sich erst in WeishSal 2,24). Die Nichterwähnung sämtlicher Wertungen, Motive oder Charakterisierungen der handelnden Personen scheint vielmehr zur Erzählstrategie zu gehören.[1487] Die Verbindung zu Gen 28 scheint daher eher im dort ebenfalls ambivalenten Segensmotiv zu liegen und weniger in der Frage des Bruderkonflikts. Die Frage, warum ein König die Loyalität seiner Untertanen in Frage stellen sollte,[1488] könnte ebenfalls auf den Vater bezogen werden: Warum sollte er dem Neid des einen Bruders freie Verfügungsgewalt über den anderen Bruder geben? Zudem wird Jahwe in Hi 38 in erster Linie als Schöpfer gezeichnet, nicht als Vater.[1489] Gegen eine Interpretation als Familienszene spricht außerdem die Bezeichnung Hiobs als

---

[1479] „Da JHWH als Familienoberhaupt beschrieben wird, versteht sich auch, dass er den Satan nicht augenblicklich entlässt, wie es ein König tun würde, wenn sein Beamter ihm schlechte Ratschläge gibt“, *Nielsen*, 1993, 749, vgl. *Nielsen*, 1992, 129-134.

[1480] Vgl. *Nielsen*, 1998, 88.

[1481] Vgl. *Nielsen*, 1998, 77. In 1Chr 21,13 gilt allerdings gerade die „Herr“schaft Jahwes als Grund seiner Gnade!

[1482] Vgl. *Nielsen*, 1992, 134; *dies.*, 1998, 99.

[1483] *Nielsen*, 1998, 60.79-99.

[1484] Vgl. *Nielsen*, 1992, 132.

[1485] *Nielsen*, 1993, 749.

[1486] Ähnlich äußert sich *Hanhart*, 1998, 215, zum Charakter des Satans, indem er in Sach 3 eine Art „funktionalen Dualismus“ zwischen Jahwe und dem Satan ausmacht: Die Anklage des Satans ist „auf der einen Seite ausgesprochen als Lüge und Feindschaft, Haß. Die Anklage Jahwes (…) ist das Gericht der Wahrheit und der Liebe (…). Die in Verleumdung und Widerstand, שטן, bestehende Anklage des Satans ist die Verkehrung der göttlichen Anklage durch das gefallene Geschöpf“. Problematisch an der Argumentation *Hanharts* ist allerdings die Vermischung von Traditions- und Wirkungsgeschichte, die er für die Interpretation der Satansgestalt (215f.) vornimmt.

[1487] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 78.83.

[1488] Vgl. *Nielsen*, 1998, 87.

[1489] Vgl. *Nielsen*, 1998, 61-71.

„Knecht“ Jahwes – er müsste dann als mit Satan gleichgestellt ebenfalls als „Sohn“ Gottes bezeichnet werden[1490] – und die Tatsache, dass der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים keine Verwandtschaftsbezeichnung darstellt.[1491] Die Verbindung heißt gerade nicht בְּנֵי יְהוָה, sondern kommt nur als בְּנֵי (הָ)אֱלֹהִים vor, d.h. als Ausdruck der numinosen Konnotation der göttlichen Wesen, nicht aber als Verwandtschaftsverhältnis mit einem „Vater Jahwe“.[1492]
Den Lesenden wird mit der Schau der Himmelszene ein besonderes Privileg zuteil: Die Sicht in den Himmel kommt sonst in der Bibel nur Propheten zu[1493] bzw. ist Anlaß zum Gotteslob (vgl. Ps 29,93; Ps 104). Für die Protagonisten der Erzählung verläuft die „Beziehung zwischen Gott und Mensch“ hingegen „vertikal, die Räume sind nur begrenzt durchlässig“.[1494] Während der Himmel für Hiob „hermetisch abgeschlossen“[1495] ist, ist die Grenze zwischen Himmel und Erde sowohl für Jahwe als auch den Satan vollkommen durchlässig. Jahwe weiß, was auf Erden vor sich geht, der Satan kann sich als Grenzgänger frei zwischen Himmel und Erde bewegen und von seinen Reisen im Himmel berichten. Die im Reisebericht des Satans verwendeten Verben haben eine besondere Konnotation: Das Verb שׁוּט bezeichnet zunächst ein Ausgehen für einen bestimmten Zweck (vgl. Num 11,8; 2Sam 24,8; Jer 5,1; Am 8,12; Ez 27,8.26).[1496] In 2Chr 16,9 und Sach 4,10 (vgl. 2Sam 24,2.8) wird dasselbe Verb für „die Augen Jahwes“ verwendet. Für himmlische Wesen, die Bericht erstatten, wird auch in Sach 1,10f. und 6,7 das Verb הלך (*hitp.*) verwendet (vgl. Gen 17,1; 13,17; 24,40).[1497] Damit wird der Satan zunächst als genauer Beobachter beschrieben.[1498] Die Tätigkeit des Satans geht dabei nicht im Geheimen vor sich: Durch den räumlichen Rahmen wird deutlich, dass der Plan zur Versuchung Hiobs in der himmlischen Öffentlichkeit entsteht – vor den anderen Gottessöhnen und auch vor den Leserinnen und Lesern.[1499]

[1490] Dagegen führt *Nielsen*, 1998, 85, allerdings Jes 44,1f. und 49,9-12 an.
[1491] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 91 (Anm. 1); *Fohrer*, 1963, 80-82 .
[1492] Vgl. auch *Syring*, 2004, 69 (Anm. 78).
[1493] Vgl. Jes 6,1-6; Ez 1,22f.; 1Kön 22,19-22.; Jer 23,18.22; Am 3,7; Hi 15,8; *Köhlmoos*, 1999, 93.
[1494] *Köhlmoos*, 1999, 82, vgl. *Cheney*, 1994, 54. Damit wird die Räumlichkeit der zwei Teile der Welt – Himmel und Erde – zum „diskursiven Problem“, *Köhlmoos*, 1999, 93. Neben dem Satan wird zudem auch Jahwe zum „einfachen Akteur“.
[1495] *Köhlmoos*, 1999, 79.
[1496] Vgl. *Clines*, 1989, 23; *Fohrer*, 1963, 84.
[1497] Über יצא und יצב wird eine Verbindung zu 1Kön 22,19-22 (עמד statt יצב) und Sach 6,5 geschaffen. Das Verb „verleiten, anstacheln“ (סות *hi.*) wird ebenfalls in 1Chr 21,1 verwendet.
[1498] Nach *Syring*, 2004, 93, ergibt sich die Tatasache, dass der Satan „anfeindet“ und „Widerstand“ leistet, erst aus seiner Beobachterrolle, d.h. er wird aufgrund seiner Funktion zum *advocatus diaboli*, ist aber kein διάβολος.
[1499] Vgl. *Fohrer*, 1963, 80.

Zumindest vordergründig verbirgt sich nichts Geheimnisvolles oder Anstößiges hinter dem Gespräch zwischen Jahwe und Satan, die Tätigkeit des Satans ist also kein heimliches Ausspionieren. Vielmehr scheint er als Informant eigentlich unnötig zu sein: Die Frage Jahwes an Satan ist eine Bestätigung dessen, was er ohnehin schon weiß (vgl. Gen 3,1.9-13; 4,9f.; Ex 4,2)[1500] und dient als Aufhänger für die geradezu überschwängliche Schilderung der Qualitäten Hiobs durch Jahwe (vgl. Gen 6,9; 7,1; Ez 28,3). Hiob ist „fern von Bösem" (סָר מֵרָע, Hi 1,1; 1,8; 2,3)[1501], das in 2,11 und 42,11 „über ihn kommt".[1502] Damit wird in der Jahwerede Hi 1,1 aufgenommen und überboten.[1503] Der Satan erscheint also tatsächlich eher als das personifizierte „Auge Jahwes", als dass er als Gegenspieler Jahwes oder als sein Spion auftritt. Einerseits erscheint der Satan so als fast identisch mit Jahwe, andererseits bleibt die erzähltechnisch aufgebaute Dichotomie zwischen Satan und Jahwe erhalten. Dass der Satan verleumden würde, erzählt die Himmelszene allerdings nicht. Er fungiert nicht als Ankläger Hiobs, indem er geprüfte oder ungeprüfte Behauptungen aufstellt, aufgrund derer Hiob verurteilt würde.[1504] Jedoch stellt er das Handeln Jahwes in Frage[1505], denn dass Hiob so fromm ist, ist kein Zufall: Jahwe selbst ist es, der die Gottesfurcht Hiobs ermöglicht, indem er eine schützende „Umzäunung" um ihn herum aufgebaut hat (1,10).[1506] Weil Gott das Böse von Hiob fernhält, kann Hiob dem Bösen fern bleiben. Jahwe selbst ist also die Bedingung der Möglichkeit für Hiobs Gottesfurcht. Der Satan denkt konventionell im Rahmen eines Gerechtigkeitsprinzips, das er konsequent auszieht: Nicht nur kommt jede Tat auf den Täter zurück, sondern jeder Mensch und daher auch Hiob handelt nur so lang gottesfürchtig, so lang er positive Resultate dafür erwarten kann.[1507] Aufgrund dieser Tatsache fragt der Satan, ob Hiob an seiner Got-

[1500] Zur Parallelstellung Hiobs mit dem „Gerechten" und seiner besonderen Frömmigkeit, vgl. *Horst*, [2]1969, 6; *Cheney*, 1994, 50; *Clines*, 1989, 23. Nach *Fohrer*, 1963, 84, haben wir es hier mit einem vergesslichen Erzähler zu tun, dem „wohl nicht mehr bewusst war, daß es sich in Hiob ursprünglich um einen Nichtisraeliten gehandelt hat".

[1501] Zur räumlichen Konnotation vgl. *Horst*, [2]1969, 9; *Köhlmoos*, 1999, 81.

[1502] Vgl. *Cheney*, 1994, 50-52.

[1503] Vgl. Hi 28,28: Der Vers erklärt im Rückbezug auf den Prolog (1,1) Hiob noch einmal zum paradigmatischen Weisen: הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי הִיא חָכְמָה וְסוּר מֵרָע בִּינָה. Zu Hi 1,1 vgl. *Köhlmoos*, 83f.; *Horst*, [2]1969, 9f.

[1504] Vgl. auch *Köhlmoos*, 1999, 95.

[1505] Schon *Kaupel*, 1930, 98f., interpretiert die Himmelszene als Gerichtsszene über Jahwe. Ähnlich *Day*, 1988, 81f.

[1506] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 95; *Fohrer*, 1963, 85; *Horst*, [2]1969, 15.

[1507] *Köhlmoos*, 1999, 96, stellt allerdings fest, dass es bei dem Segensgedanken um mehr geht, als um „rein ökonomisches Denken": „ברך umfaßt mehr als die Garantie materiellen Wohlstands, Segen garantiert auch שלום. Gottesfurcht auf menschlicher Seite ist keine sittliche Haltung, sie ist eine Kategorie der (An-)erkenntnis Gottes", vgl. *Fohrer*, 1963, 97; *Spieckermann*, 1994, 435.

tesfurcht auch ohne den Schutz Jahwes festhalten kann.[1508] Das steht offensichtlich für Jahwe fest, denn er erlaubt dem Satan, die Grenze zur Erde wiederum zu überschreiten und Hiob anzugreifen, allerdings nur unter der Bedingung, dass lediglich Hiobs Besitz – und damit auch seine Kinder – der Hand des Satans ausgeliefert sind, nicht aber Hiob selbst.

Die zweite Himmelszene wiederholt fast wörtlich das Geschehen der ersten Szene. Durch die Doppelung wird ein erzählerischer Spannungsbogen geschaffen, der besonders auf die Veränderungen der zweiten gegenüber der ersten Himmelszene aufmerksam macht (**Hi 2,1-7**).[1509]

וַיְהִי הַיּוֹם	[1a]Und es geschah eines Tages,
וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים	[b]als die Göttersöhne kamen,
לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה	um sich zu versammeln vor Jahwe.
וַיָּבוֹא גַם־הַשָּׂטָן בְּתֹכָם	[c]Und es kam auch der Satan unter ihnen
לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה׃	[d]um sich zu versammeln vor Jahwe.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[2]Und Jahwe sagte zum Satan:
אֵי מִזֶּה תָּבֹא	„Von woher[1510] kommst du?“
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר	Und der Satan antwortete Jahwe und sprach:
מִשֻּׁט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ׃	„Vom Umherstreifen auf der Erde und vom Umherspazieren auf ihr.“
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[3a]Und Jahwe sagte zum Satan:
הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ אֶל־עַבְדִּי אִיּוֹב	[b]„Hast du Acht gehabt in deinem Herzen auf meinen Knecht Hiob?
כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ	[c]Denn es gibt keinen wie ihn auf der Erde:
אִישׁ תָּם וְיָשָׁר	Ein Mann, rein und rechtschaffen,
יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע	gottesfürchtig und fern vom Bösen.
וְעֹדֶנּוּ מַחֲזִיק בְּתֻמָּתוֹ	[d]Und immer noch[1511] ist er festhaltend an seiner Reinheit!
וַתְּסִיתֵנִי בוֹ לְבַלְּעוֹ חִנָּם׃	[e]Und du hattest mich aufgehetzt[1512] gegen ihn, ihn grundlos zu verschlingen!“
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר	[4a]Und der Satan antwortete Jahwe und sagte:
עוֹר בְּעַד־עוֹר	[b]„Haut für Haut!
וְכֹל אֲשֶׁר לָאִישׁ יִתֵּן בְּעַד נַפְשׁוֹ׃	[c]Und alles, was dem Menschen gehört, gibt er für sein Leben.
אוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ	[5]Jedoch – streck doch deine Hand aus
וְגַע אֶל־עַצְמוֹ וְאֶל־בְּשָׂרוֹ	Und schlage seine Knochen und seine Haut.
אִם־לֹא אֶל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ׃	Wenn er dann nicht dich auf seinem Angesicht ‘segnet’!“
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן	[6]Und Jahwe sagte zum Satan:
הִנּוֹ בְיָדֶךָ	„Siehe, er ist in Deiner Hand,
אַךְ אֶת־נַפְשׁוֹ שְׁמֹר׃	aber auf sein Leben sollst du Acht geben.“

[1508] Dass es sich hier um eine Wette handeln soll, ist sachlich falsch und erklärt sich wohl durch den Einfluß von Goethes Faust, so z.B. bei *Fohrer*, 1963, 86, dagegen schon *Horst*, ²1969, 16. Auch *Syring*, 2004, 79, hat „Wette“, allerdings in Anführungszeichen.

[1509] Vgl. *Clines*, 1989, 40; *Fohrer*, 1963, 97.

[1510] אֵי מִזֶּה statt wie oben (1,7) מֵאַיִן.

[1511] Vgl. *Fohrer*, 1963, 95.

[1512] *Fohrer*, 1963, 95; *Gordis*, 1978, 19. Das Verb סות wird in Jos 15,18; 1Kön 21,25; Dtn 13,7; Jer 38,22 für das Aufwiegeln durch enge Vertraute benutzt, vgl. *Nielsen*, 1998, 102.

וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה	[7]Und der Satan zog aus vor dem Angesicht Jahwes.
וַיַּךְ אֶת־אִיּוֹב בִּשְׁחִין רָע	Und er schlug Hiob mit bösen Geschwüren
מִכַּף רַגְלוֹ (עַד) [וְעַד] קָדְקֳדוֹ׃	von seiner Fußsohle bis zu seinem Kopf.

Eine Veränderung zu ersten Himmelszene besteht in der zusätzlichen Unterstreichung der Tatsache, dass der Satan zu den Göttersöhnen gehört (v1cd).[1513] Trotz – oder gerade wegen – seiner herausgehobenen Funktion gehört der Satan zu Jahwes Untergebenen im Himmel. Seine Anfrage an Hiob schließt ihn keineswegs aus dem himmlischen Hofstaat aus. Gleichzeitig wird so für den Verlauf der Geschichte festgestellt, dass der Satan von seiner Mission zurückgekommen ist und sich auch räumlich wieder unter den „Gottessöhnen" befindet.[1514]
Eine weitere Veränderung der zweiten im Gegensatz zur ersten Himmelszene ist v3: In Hi 2,3 gibt Jahwe dem Satan die Schuld für das Unglück Hiobs, da ersterer durch seine Analyse der Tatsachen Jahwe dazu bewegt, für Hiob neue Tatsachen zu schaffen. Der Vers soll Jahwe offensichtlich entlasten.[1515] Allerdings wirkt der Entlastungsversuch im Gesamtkontext merkwürdig unbeholfen und erinnert in der Konstruktion an Gen 3,9-13: Wenn Satan nicht geantwortet hätte, wäre Jahwe auch nicht in Versuchung geraten, Hiob zu prüfen. Jedoch hat objektiv der Satan lediglich auf Jahwes Fragen geantwortet und dann in Frage gestellt, dass das Durchbrechen des Gerechtigkeitsprinzips nicht zu einem Abfall Hiobs führen würde. Die Entscheidung, Hiob der Prüfung des Satans auszusetzen, liegt allein bei Jahwe. Als sich zeigt, dass Hiob letztlich loyal bleibt, ist der Satan auch erzähltechnisch entlassen: Er spielt weder im Dialogteil noch im Epilog eine Rolle. Zudem wird sein Vorschlag an keiner Stelle des Textes moralisch bewertet. Statt dessen wird zusätzlich noch einmal im Epilog (42,11[1516], vgl. 1,21), die Verantwortung Jahwes betont, so dass damit die Anklage Jahwes gegenüber dem Satan aus 2,3 aufgehoben wird. Hi selbst weiß, dass JHWH verantwortlich ist.
Die dritte inhaltliche Verschiebung im Gegensatz zur ersten Himmelsszene besteht in der Art der Prüfung Hiobs: Während in der ersten Himmelszene Hiob als ganze Person geschützt wird, ist es nach der zweiten nur noch das

[1513] Die LXX lässt diesen Satz aus (vgl. *Clines*, 1989, 41). *Fohrer*, 1963, 95 hält den Satz daher für eine Dittographie und streichen ihn. Der Satz ist aber wichtig für den Fortgang der Geschichte, um zu zu betonen, dass der Satan zum „Stammpersonal" Jahwes gehört und sich durch seine Aufgabe nicht selbst diskreditiert hat.

[1514] Vgl. *Clines*, 1989, 41.

[1515] *Horst*, ^{2}1969, 27f.; *Köhlmoos*, 1999, 99. Anders *Hartley*, 1988, 80: „With these words Yahweh accepted full responsibility for Job's plight."

[1516] Vgl. *Köhlmoos*, 1999, 81.

Leben Hiobs, das nicht angetastet werden darf[1517]: In diesem Zusammenhang macht die Aussage des Satans „Haut um Haut“ (עוֹר בְּעַד־עוֹר, v4b) Schwierigkeiten, die vielfach als Redewendung gedeutet wird.[1518] *Clines* schlägt vor, den Satz so zu verstehen, dass er sich auf das folgende Unglück Hiobs bezieht und aussagen will: „But now that he has only his life, attack that and you will find that he attacks *you*“[1519]: Diese Erklärung wird durch v4c gestützt, in dem der Satan selbst erklärt, dass der Mensch all seinen Besitz für sein Leben hergeben würde. In der Tat scheint v4b auf v7 vorauszuweisen und gleichzeitig den Faden aus 1,21a wieder aufzunehmen: In 1,20f. wird nach den Verlusten seiner Kinder und seines Besitzes die „erste Haut“ entfernt, nämlich das Kleid und die Haare Hiobs. So vollzieht Hiob am eigenen Leib den Verlust.[1520] Indem der Satan den letzten Teil des Hiob umgebenden Schutzraumes durchbricht, verursacht er eine letzte entscheidende Grenzüberschreitung (vgl. dagegen Hi 19,25f.). Nach 1,21 scheint eine Steigerung des Verlustes nicht mehr möglich: Nackt ist der Mensch bei Geburt und Tod, den beiden entscheidenden Grenzüberschreitungen im Leben, weniger als das kann er nicht besitzen. Jedoch zeigt sich am Ende der zweiten Himmelszene, dass in der Tat noch eine Überbietung stattfindet: Nun wird die wirkliche Haut Hiobs selbst angegriffen.[1521] Er ist nun weniger als nackt.
In der Novelle erscheint der Satan also als zum Hofstaat zugehörig, der als Versammlung der Gottessöhne geschildert wird. Er denkt und handelt im Rahmen der hergebrachten Konventionen. Dagegen erlaubt Jahwe die Sprengung des Hergebrachten, weil er von Hiobs uneigennütziger Gottesfurcht überzeugt ist. Im Gegensatz zu Sach 3,1-7 wird für Hiob der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht in positiver Weise in Bezug auf den Schuldigen, sondern in negativer Weise in Bezug auf den Unschuldigen außer Kraft gesetzt. Dafür wird durch die Trennung von Satan und Jahwe erzähltechnisch eine Dichotomie geschaffen, die einerseits ermöglicht, zwei Denkrichtungen zu personifizieren, und die andererseits Jahwe entlastet.[1522] Gleichzei-

---

[1517] *Fohrer*, 1963, 97, vermutet, dies geschehe „natürlich vor allem mit Rücksicht auf den Fortgang der Erzählung“, aber auch, weil ein toter Hiob nicht weiter geprüft werden könnte.

[1518] Vgl. *Pope*, 1965, 20f. Nach *Fohrer*, 1963, 95.96f., handelt es sich um ein „Sprichwort“, das dem „Tauschhandel der Beduinen [entstammt], die mit Tierfellen bezahlen“; nach *Horst*, ^{2}1969, 24f., um einen Satz aus dem „Rechtsleben“, vgl. zur Kritik an diesen Interpretationen *Clines*, 1989, 43f.; *Köhlmoos*, 1999, 98 (Anm. 1).

[1519] *Clines*, 1989, 43f.

[1520] Vgl. *Freuling*, 2004, 148.

[1521] Gleichzeitig verschiebt sich die Frage der Rahmenerzählung vom Zusammenhang zwischen Segen und Reichtum zur Verbindung von Leid und Schuld, vgl. *Köhlmoos*, 1999, 92: Während es in der ersten Himmelszene um das „Verhältnis von Frömmigkeit und Wohlstand“ geht, kreist die zweite Himmelszene um die Frge nach dem „Verhältnis von Rechtschaffenheit und körperlicher Integrität“.

[1522] Nach *Fabry*, 2003, 282, ist das „erste[s] und wichtigste[s] Anliegen“ der ersten Bearbeitungsschicht „die Exkulpierung Gottes (jetzt Jahwe als der Gott Israels vom Sinai her) durch die Einführung der Gestalt des Satans und der Gottessöhne. Es wäre allerdings

tig aber wird diese Dichotomie theologisch aufgehoben und damit das Bild Jahwes ambivalent: Der Satan ist das personifizierte Wissen Jahwes über Hiob und Jahwe und Satan arbeiten so sehr „Hand in Hand", dass die beiden Protagonisten fast identisch erscheinen.[1523] Ein eindeutiges personales Auseinandertreten von Jahwe und Satan scheint außerhalb der Erzählebene (noch) nicht vorzuliegen. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

6.1.2.1.3 Hiob 16,9; 30,21

Während im Prolog ausschließlich das Nomen שָׂטָן (14x) verwendet wird, findet sich im Dialogteil des Hiobbuches das Nomen nicht, dafür aber zweimal das Verb שׂטם (Hi 16,9; 30,21).[1524] Das Verb wird jetzt auf Jahwe selbst angewendet und damit die im Prolog angelegte Linie eines ambivalenten Gottesbildes konsequent weitergeführt. So spricht **Hi 16,9** von Gott als einem Feind Hiobs:

אַפּוֹ טָרַף	Sein Zorn hat (mich) zerissen
וַיִּשְׂטְמֵנִי	und er feindete mich an,
חָרַק עָלַי בְּשִׁנָּיו	knirschte über mir mit seinen Zähnen:
צָרִי יִלְטוֹשׁ עֵינָיו לִי	Mein Feind[1525] schärft seine Augen gegen mich.

Noch schärfer formuliert **Hi 30,21** die von Hiob empfundene Feindschaft Gottes (vgl. Hi 7,16-21):

תֵּהָפֵךְ לְאַכְזָר לִי	Du kehrst dich für mich um in einen Grausamen,
בְּעֹצֶם יָדְךָ תִשְׂטְמֵנִי׃	mit der Macht deiner Hand feindest du mich an!

Das Leitwort יָד aus dem Prolog (Hi 1,10.11.12) wird hier wieder aufgenommen und aus der Ambivalenz in die Eindeutigkeit gehoben: Es ist Jahwes Hand, die ihn zu einer feindlichen Macht für Hiob werden lässt.
Hi 9,15-23 überträgt die Feindschaft Jahwes in den Bereich des Rechtstreits: Unter Aufnahme zentraler Begriffe aus dem Prolog (v17: חִנָּם,[1526] vgl. Hi 22,6; v20.21.22: תָּם) wird Jahwe nicht nur vorgeworfen, dass er gerechte Rechtsprechung verhindert (v24: לְמַסַּת נְקִיִּם יִלְעָג), sondern dass er selbst den

---

durch die Einführung der Gestalt des Satans und der Gottessöhne. Es wäre allerdings zu fragen, ob Jahwe hier wirklich „als der Gott Israels vom Sinai her" geschildert wird und nicht vielmehr als Gott Israels von der Urgeschichte und den Erzelternerzählungen her, wie sie in der Bezeichnung „Gottessöhne" (Gen 6), der Anklage Jahwes gegen Satan (Gen 3) oder im Segensmotiv (Gen 25) anklingen. Nach *Köhlmoos*, 1999, 88, wird mit der Bearbeitung das theologische Problem der „alten Novelle" formuliert: „Wo ist Gott?": „In der Frage, wer Hiobs Leid verursacht, warum und wie dies geschieht, liegt der eigentliche Impetus der Hiobdichtung."

[1523] Das Wort יָד bildet ein weiteres Leitwort der Novelle (Hi 1,10.11.12, vgl. Hi 30,21). *Spieckermann*, 1994, 435: „Beide arbeiten Hand in Hand, weil es sich um dieselbe Hand handelt."

[1524] Vgl. *Nielsen*, 1998, 58.

[1525] Vgl. 2Sam 24,14/1Chr 21,13: צַר־לִי מְאֹד.

[1526] Vgl. zu חִנָּם *Ebach*, 1990, 324.

Schuldlosen wie den Schuldigen (רָשָׁע) in gleicher Weise behandelt und den Unschuldigen verspottet (v23: לְמַסַּת נְקִיִּם יִלְעָג). Damit wird die Frage Jahwes aus dem Prolog in v3 (Wortspiel zwischen Hi 2,3 [וַתְּסִיתֵנִי – סות] und Hi 16,9; 30,21 [תִּשְׂטְמֵנִי/וַיִּשְׂטְמֵנִי – שׂטם]) (zunächst) eindeutig beantwortet: Gott selbst handelt grundlos grausam an unschuldig Verfolgten.[1527] Gleichzeitig kann Hiob aber auch direkt im Anschluss an diese extreme Klage über die Ungerechtigkeit Gottes in 16,19-21 wieder um dessen Rechtsbeistand bitten, so dass damit die Eindeutigkeit bereits wieder in Frage gestellt wird, ähnlich wie Hi 19,25f. (vgl. Jes 44,6) als Gegentext zu Hi 7 und Hi 31 gelesen werden kann. Wenn schon nicht aufgrund des Rechts, so doch auf Hoffnung hin wünscht Hiob von Jahwe positives Eingreifen.[1528] Diese beiden hoffnungsvollen Stellen bilden allerdings im Gegensatz zum Ausdruck der Verzweiflung Hiobs die Ausnahme im Dialogteil.[1529] Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass am Ende in Hi 42,7f. zwar nicht Hiobs Gerechtigkeit von Gott anerkannt wird, wohl aber – im Gegensatz zu seinen Freunden – seine rechte Gottesrede. So soll er Fürbitte leisten für seine Freunde und – so wie er es zu Beginn im Prolog für seine Kinder tat – mit ihnen Brandopfer opfern.

Im Rückblick auf den Prolog wird so deutlich, dass die Trennung zwischen Jahwe und dem Satan erzähltechnischer, nicht aber theologischer Natur ist.[1530] Auf dem Hintergrund des Dialogs und der ambivalenten Erzähltechnik im Prolog zeigt sich, dass der Satan im Prolog eine literarische Funktion als „Schatten JHWHs" einnimmt.[1531] Dass Jahwe damit gleichzeitig „satanisiert" wird, ist m.E. zu stark formuliert[1532]: Im Prolog treten der Satan und Jahwe auseinander – sie sind zumindest auf der Erzählebene nicht dieselbe Person. Eine solche direkte Identifizierung vermeidet ebenso auch der Dialogteil: Weder wird Jahwe direkt mit dem Nomen שָׂטָן bezeichnet (vgl. Num 22,22 bezogen auf den Boten Jahwes), noch wird das Verb שׂטן, sondern die Variante שׂטם als Wurzel gewählt. Weder im Dialogteil noch im Epilog findet eine theologische Restitution Gottes statt.[1533] Damit bleiben Ambivalenz des Gottesbildes und Dichotomie des Erzählstils erhalten – der Dialog macht gerade *nicht* rückgängig, was der Prolog erzähltechnisch aufgebaut hat. Theologisch aber verstärkt er die Erkenntnis Hiobs, dass er Jahwe selbst als

---

[1527] „Hiob erfährt Gott nicht als richtenden Gott, sondern als attackierenden Feind *ḥnm*, ‚grundlos, ohne Ursache'", *Spieckermann*, 1994, 432, vgl. 439.

[1528] Die Antwort Jahwes geschieht schließlich aus dem Sturmwind (Hi 38,1, vgl. Hi 9,17: Hier schnappt Gott nach Hiob aus dem Wind) und beschreibt Gott als allmächtigen und unabhängigen Schöpfer und Ordner der Welt, aber die Antwort „ziel[t] nicht mehr auf Einsicht, sondern auf Unterwerfung", *Spieckermann*, 1994, 443.

[1529] Vgl. *Spieckermann*, 1994, 440.

[1530] Vgl. *Spieckermann*, 1994, 439.

[1531] *Fabry*, 2003, 284; vgl. *Spieckermann*, 1994, 435 („Schatten Gottes").

[1532] Vgl. *Strauß*, 1999, 257, der aufgrund seiner These der sekundären Zusammenführung des Verbs und des Nomens שׂטן die Schlussfolgerung Spieckermanns ablehnt.

[1533] Vgl. *Spieckermann*, 1994, 436.

Feind erfährt – aber er erfährt in ihm den *Gott Jahwe* als Feind, gerade *nicht* den Satan.

6.1.2.2 Die Rolle Satans auf der Erde

Im Blick auf den Dialogteil des Hiobbuchs (Hi 16,9; 30,21) spricht *Spieckermann* von einer „Satanisierung Gottes". Agiert der Satan im Prolog als „Gottesfeind", so wird Jahwe nun zum „Menschenfeind" und unbedingten Gehorsam fordernden Schöpfergott.[1534] Andererseits scheint in der Rezeption von 2Sam 24 durch 1Chr 21,1 genau das Gegenteil vorzuliegen, nämlich die Ersetzung der Rolle Jahwes durch Satan, um ersteren moralisch zu entlasten. Ob und inwiefern von einer Satanisierung gesprochen werden kann und welche Konsequenzen dies für das Bild des Satans und Gottes hat, soll im Folgenden gefragt werden.

6.1.2.2.1 2Samuel 24,1 par. 1Chronik 21,1 und Num 22,22f.

Ganz anders stellt sich das Bild (*eines* [indeterminiert]) Satans in 1Chr 21,1 dar. In 2Sam 24,1 und 1Chr 21,1 wird von der Sünde Davids erzählt, eine Volkszählung auszuführen, die schließlich zur Vernichtung des Volkes durch den „Vernichterengel" (2Sam 24,16: מַלְאָךְ הַמַּשְׁחִית; מַלְאַךְ יְהוָה; v17: הַמַּלְאָךְ הַמַּכֶּה); 1Chr 21,12: מַלְאַךְ יְהוָה מַשְׁחִית) führt.
Sowohl in 2Sam 24,1 als auch in 1Chr 21,1 ist es nicht David selbst, der sich von sich aus auflehnt, sondern er wird dazu angestachelt. In **2Sam 24,1** ist Jahwe selbst der Akteur:

וַיֹּסֶף אַף־יְהוָה לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל	Und nochmals entbrannt der Zorn Jahwes gegen Israel.
וַיָּסֶת אֶת־דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר	Und er stachelte David auf gegen sie:
לֵךְ מְנֵה אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶת־יְהוּדָה׃	„Geh, zähle Israel und Juda!"

Nach **1Chr 21,1** wird David von (einem) Satan angestiftet:

וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל־יִשְׂרָאֵל	Und Satan stellte sich gegen Israel
וַיָּסֶת אֶת־דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת־יִשְׂרָאֵל׃	und er stachelte David auf, Israel zu zählen.

In 1Chr 21,1 steht das Lexem שָׂטָן ohne Artikel. Diese Tatsache hat dazu geführt, in dem Wort keine Funktionsbezeichnung, sondern analog zu Jahwe einen Eigennamen zu sehen.[1535] Dagegen wendet allerdings *Japhet* ein, dass sich die Verwandlung von einem Appelativ zu einem Eigennamen im

---

[1534] *Spieckermann*, 1994, 431-444; *Fabry*, 2003, 284.

[1535] Vgl. *Johnstone*, 1997, 225; *Meyers/Meyers*, 1987, 183; *Fohrer*, 1963, 83; *Myers*, 1965, 147. Nach *Nielsen*, 1993, 750, handelt es sich um einen Eigennamen ohne Artikel, der aber auch mögliche irdische Widersacher bezeichnen könnte (vgl. 1Kön 11,14.23.25), nach *Nielsen*, 2002, 116, um einen „Beamten", der Gottes Willen ausführt. Nach *Gies*, 2001, 449, fungiert der Satan als eigenständiges Wesen, „das Jahwe von irrationalen und unberechenbaren Zügen entlastet".

Hebräischen so vollzieht, dass zunächst der bestimmte Artikel zugefügt wird[1536], der erst dann wegfällt, wenn das Nomen keinen Appellativcharakter mehr besitzt. Gerade das Nomen שָׂטָן findet sich aber in der nachbiblischen Literatur noch mit Artikel: „Die Verwendung von שׂטן als Appellativ in der Bedeutung ‚Widersacher' findet sich weiterhin. Deshalb muss שׂטן zur Bezeichnung des Bösen als eines eigenen göttlichen Wesens *mit* Artikel verwendet werden – was durch die Stellen bei Sacharja und Hiob belegt ist."[1537] Auch *Breytenbach/Day* sprechen sich gegen eine Auffassung als Eigenname aus, da שָׂטָן als Eigenname sicher erst in AssMos 10,1; Jub 23,29 (vgl. Sir 21,27) verwendet wird. Die zeitliche Nähe von Chr zu Sach wäre damit also viel größer als zur zwischentestamentlichen Literatur.[1538]
Auch die Tatsache, dass die Kommunikation zwischen dem Boten Jahwes und David in 1Chr 21 nur über den Mittler Gad möglich ist, könnte dafür sprechen, dass es sich in v1 nicht um einen dem Boten[1539] ähnlichen himmlisch-transzendenten Widersacher handelt, sondern um einen irdischen direkt agierenden Aufwiegler. Zudem bezeichnet das Nomen שָׂטָן an allen anderen Stellen, an denen es indeterminiert auftritt, einen menschlichen Gegner oder Widersacher. Allerdings gilt das nicht für **Num 22,22f.**:

וַיִּחַר־אַף אֱלֹהִים	[22]Und es entbrannte der Zorn Jahwes,
כִּי־הוֹלֵךְ הוּא	dass er ging.
וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ	Und es zog aus der Bote Jahwes auf dem Weg,
לְשָׂטָן לוֹ	um ihm ein Satan zu sein.
וְהוּא רֹכֵב עַל־אֲתֹנוֹ	Aber er ritt auf seiner Eselin
וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ׃	und sein Knecht mit ihm.
וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה	[23]Und es sah die Eselin den Boten Jahwes
נִצָּב בַּדֶּרֶךְ	stehend auf dem Weg
וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ	und sein Schwert gezückt in seiner Hand.
וַתֵּט הָאָתוֹן מִן־הַדֶּרֶךְ	Und die Eselin wich ab vom Weg
וַתֵּלֶךְ בַּשָּׂדֶה	und ging auf das Feld.

Der Bote Jahwes stellt sich Bileam in den Weg, um ihn dazu zu bringen, Jahwe zu gehorchen. Das indeterminierte Nomen bezeichnet hier nicht ein eigenes Wesen, sondern die Funktion des Jahweboten.[1540] Anders als in Sach 3 soll hier nicht der Satan, sondern Bileam in die Schranken gewiesen werden. Der Text Num 22,23 bietet eine interessante Parallele zu 1Chr 21,16, nämlich den Boten mit gezücktem Schwert (וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ, vgl.

[1536] Vgl. GKB §125e.f.

[1537] *Japhet*, 2002, 347 (Hvhbg. im Orig.), vgl. *Fabry*, 2003, 286 (anders allerdings 285); *Breytenbach/Day*, ^{2}1999, 730.

[1538] Vgl. *Breytenbach/Day*, ^{2}1999, 730; *Day*, 1988, 127-132.

[1539] Der in v15 ebenfalls nicht determiniert wird, vgl. Ps 78,49c.

[1540] Vgl. *Nielsen*, 1993, 749: „Das Nomen *śāṭān* bezeichnet hier ganz konkret ‚widerstehen, sich in den Weg stellen', das heißt, die Pläne Bileams verhindern."

4QSam[a][1541]; Jos 5,13f.[1542]). Anders als die Eselin sieht David den Boten „stehend zwischen Himmel und Erde“ (עֹמֵד בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם) – also als Grenzgänger zwischen den Welten. Dasselbe Verb עמד wiederum wird in Sach 3,1b (וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ) auf den Satan angewandt (in v1a.3a auf Josua, in v3b auf den Hofstaat, in v5d auf den Boten; vgl. Ps 109,6: הַפְקֵד עָלָיו רָשָׁע וְשָׂטָן יַעֲמֹד עַל־יְמִינוֹ).[1543] Weitere Bezüge zwischen Hi 1f., Sach 3 und 1Chr 21 bestehen in folgenden Verbindungslinien: 2Sam 24,1 benutzt das Verb סות (וַיָּסֶת אֶת־דָּוִד), um die Tat Jahwes zu beschreiben – dasselbe Verb, wie es in Hi 2,3 von Jahwe verwendet wird, um dem Satan vorzuwerfen, was er getan hat (וַתְּסִיתֵנִי)[1544], und das an das Verb שׁוט aus 2Sam 24,2 (שׁוּט־נָא) und Hi 1,7; 2,2 (מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ)[1545] anklingt.[1546] 2Sam 24,10 par. 1Chr 21,8 verwenden entsprechend Sach 3,4 (רְאֵה הֶעֱבַרְתִּי מֵעָלֶיךָ עֲוֺנֶךָ) die Formulierung הַעֲבֶר־נָא אֶת־עֲוֺן עַבְדְּךָ (vgl. Hi 7,21: וְתַעֲבִיר אֶת־עֲוֺנִי).[1547] Die „Hand Jahwes“ bzw. des Boten trägt in 1Chr 21 ähnlich wie in Hi 1f. den Charakter eines Leitworts, das zwischen der Verantwortung Jahwes und des Boten schillert: Nach Davids Worten ist es die Hand Jahwes (יַד־יְהוָה: v13; יָדְךָ: v17) – und nicht die eines Menschen (יַד־אָדָם: v13) –, die über ihn kommen soll, der Bote aber ist es, der seine Hand zurückziehen soll (יָדֶךָ: v15) und der in seiner Hand das Pestschwert trägt (יָדוֹ: v16). Während die „Hand Jahwes“ gleichsam in den Rahmen der Erzählung gehört, wird im Verlauf der Vernichtungsschilderung von der „Hand des Boten“ erzählt.[1548]
So erscheint 1Chr 21 als eine Aufnahme nicht nur von 2Sam 24, sondern auch von Hi 1f. und Sach 3 (sowie Ex 12). Zudem wird nicht irgendwer durch das Lexem שָׂטָן ersetzt, sondern das Tetragramm. Auch die Art und Weise, wie die irdisch-menschlichen Satane agieren, ist nicht dieselbe, wie es in 1Chr 21,1 vom שָׂטָן beschrieben wird. Die Bezeichnung שָׂטָן für Menschen bezeichnet politische Gefahr, nämlich politische Gegner oder potentielle Überläufer im Kriegsfall (1Kön 5,18; 11,14.23.25). Das mit ihnen verbundene Verb ist immer היה oder – wichtiger – קום[1549], niemals עמד. Allenfalls ähnlich agieren die Söhne Zerujas als falsche Ratgeber (2Sam 19,23).

[1541] Zur Textrezeption und Abhängigkeiten von 2Sam 24 und 1Chr 21 über 4QSam[a] vgl. *Japhet*, 2002, 346.350f., zur Stelle 351; *Kalimi*, 1995, 151 (Anm. 4). Dem Chronisten ist nach *Japhet*, 2002, 351, allerdings ein „mangelnde[s] Interesse an Engeln überhaupt“ zuzuschreiben, „wo er sie vorfindet, übernimmt er sie, würde sie aber nicht von selbst hinzufügen“.

[1542] Über Jos 5,13f. wird David zum neuen Josua (1Chr 12,15), vgl. *Johnstone*, 1997, 233.

[1543] Vgl. *Williamson*, 1982, 144; *Willi*, 1972, 155.

[1544] Vgl. *Williamson*, 1982, 143; *Willi*, 1972, 156.

[1545] Vgl. *Johnstone*, 1997, 226; *Willi*, 1972, 156.

[1546] Vgl. *Nielsen*, 1998, 102.

[1547] Vgl. *Willi*, 1972, 155f.

[1548] Das Wort חִנָּם findet sich ebefalls in 1Sam 24,24 und 1Chr 21,24, vgl. dazu *Ebach*, 1990, 326f.

[1549] Zur Verwendung des Verbs קום im göttlichen Gericht, vgl. *Loretz*, 2003, 47-84.

Diese Beobachtungen sprechen dafür, dass 1Chr 21 nicht einen Menschen, sondern ein numinoses Wesen im Blick hat, das Aspekte aus Num 22, Sach 3 und Hi 1f. aufweist. Eine dämonisierende Weiterentwicklung im Gegensatz zu Sach 3 oder gar Hi 1f. läßt sich dabei allerdings nicht ausmachen.[1550] Vielmehr werden verschiedene Texte kombiniert, um Jahwe von dem möglichen Vorwurf der Anstiftung zum Fehlverhalten freizusprechen. Wiederum scheint der Satansfigur nur literarische Existenzberechtigung zuzukommen, die sich im spezifischen Rezeptionsverhalten der Chronik ausdrückt.[1551]
Der Bote erhält einen ebenfalls ambivalenten Charakter[1552]: Vers 12 parallelisiert das Schwert Jahwes (חֶרֶב יְהוָה), Pest (דֶּבֶר בָּאָרֶץ) und den Boten Jahwes (מַלְאַךְ יְהוָה), die zusammengefasst mit dem Wort „Vernichtung“ (מַשְׁחִית, vgl. Ex 12) bezeichnet werden. Das „Schwert des Feindes“ und das „Schwert Jahwes“ stehen sich dabei antithetisch gegenüber.[1553] Nach v14 gibt Jahwe die Pest im Land, die in v15 durch den von Jahwe geschickten Boten (vgl. 1Kön 22) visualisiert und wiederum mit der Wurzel שחת (לְהַשְׁחִיתָהּ; וּכְהַשְׁחִית) verbunden wird. Das Bild des Boten wird in v16 nochmals ausgeweitet, indem er als himmlisches Grenzgängerwesen geschildert wird, das das Pestschwert in der Hand hält: „So erscheint die Pest als zerstörerischer Engel, als Gottes Schwert, oder als Kombination von beiden: als Schwert in der Hand des Engels“ (s. 4.1.2.4; 3.2.2.1).[1554]
Nicht Satan, sondern der Bote wird in 1Chr 21 als Grenzgänger ausgestaltet.[1555] Zudem kommt ihm in 2Sam 24 mehr Eigenständigkeit zu, als in 1Chr 21[1556]: In 2Sam 24 streckt der Bote selbst seine Hand aus, in 1Chr 21 ist er stärker ausführendes Organ und *wird* geschickt. So wird Jahwe zwar als Anstifter zum Bösen entlastet, die Verantwortung für die Strafe aber

---

[1550] Vgl. auch *de Vries*, 1989, 175.
[1551] Vgl. *Willi*, 1972, 155.
[1552] In 2Sam 24,16f. taucht der Bote recht unvermittelt auf und wird dreimal als „der Bote/Engel“ bezeichnet, einmal zusammen mit dem Appelativ הַמַּשְׁחִית, das durch den Zusatz בָּעָם erklärt wird, in 1Chr 21 wird der Bote hingegen sieben Mal genannt, davon einmal indeterminiert in v15, vgl. *de Vries*, 1989, 174f.
[1553] Vgl. *Japhet*, 2002, 351.
[1554] Nach *Japhet*, 2002, 351, lassen sich folgende Entwicklungsstadien ausmachen: In der Grundschicht ist die Pest „göttliche Strafe“ (2Sam 24,13-15; 1Chr 21,13f.). Im zweiten Schritt wird sie zu einem „zerstörerische(n) Engel“ (2Sam 24,16f.). „Die Vorstellung als solche spiegelt einen Konflikt zwischen zwei verschiedenen Betrachtungsweisen wider: eine dämonische übermenschliche Gestalt mit gewisser Autonomie (vgl. Hab 3,5) oder ein göttliches Wesen von geringerem Rang, Gott untergeordnet und in seinem Auftrag handelnd (vgl. Ex 12,13 vs. 12,23).“
[1555] Nach *Day*, 1988, 145, vgl. 148, handelt es sich daher hier um zwei „Satane“: „Implicitly, the malʾāk yhwh of 1 Chronicles 21 has also been dispatched leššāṭān. In effect, 1 Chronicles 21 speaks of two celestial satans; the first is an unspecified accuser who brings a complaint against Israel to the heavenly tribunal, and the second is the messenger dispatched as a consequence of Yahwe's wrath.“
[1556] Vgl. *Japhet*, 2002, 352f.

deutlich bei ihm verortet. Damit bleibt auch Jahwe ambivalent: Zunächst wird er als Anstifter zur Sünde durch 1Chr 21,1 entlastet, denn nicht er selbst stachelt David an, sondern Satan. Auch die Barmherzigkeit Jahwes wird mehrfach betont (v13; anders als in 2Sam 24,14 wird hier das Wort מְאֹד hinzugefügt; v15). Zweimal wird der Bote nach Jerusalem geschickt, sofort aber bereut Jahwe dies und befiehlt dem Boten „seine Hand zurückzuziehen" (v15). Gleichzeitig ist es aber auch deutlich Jahwe, in dessen Kompetenz es liegt, zu strafen (v14) oder einen Boten zu beauftragen, die Strafe auszuführen (v15) bzw. die Ausführung zu unterlassen. So ist auch in 2Chr 10,15 Gott verantwortlich dafür, dass Rehabeam nicht auf den guten Rat der Ältesten, sondern auf die Jungen hört. Auch in 2Chr 18,18-22 behält Jahwe die Verantwortung für die Beauftragung des Lügengeistes.
Dass in 1Chr 21,1 statt Jahwe Satan eingesetzt wird, scheint durch die Figur Davids, des idealen Königs, angeregt, um so das Verhältnis zwischen David und Jahwe zu entlasten.[1557] Damit handelt es sich bei der Satansgestalt in 1Chr 21,1 zwar um ein himmlisches Wesen, aber gerade dies wird nicht betont oder ausgeführt. Satan hat hier vielmehr eine theologische Funktion: Die Einfügung der Figur des Satans dient dazu, dass Verhältnis zwischen Jahwe und David von Trübungen rein zu halten.

Exkurs: Der Vernichter in Ex 12,21b-23

Ex 12,21b-23 erzählt von dem apotropäischen Ritual, Unheil durch das Bestreichen von Türschwellen abzuwehren (vgl. Zeph 1,9 [דלן]).[1558] In Ex 12,21b-23 wird die Gefahr mit dem determinierten Partizip הַמַּשְׁחִית bezeichnet, demselben Wort, das in 1Chr 21,12 indeterminiert auf die Pest (דֶּבֶר) angewendet wird.[1559] Sowohl in 2Sam 24 als auch 1Chr 21 agiert der Bote Jahwes als „Vernichter". Im Passaritus Ex 12,21b-23 wird der מַשְׁחִית ebenfalls der Macht Jahwes untergeordnet (vgl. Hab 3,5 [s. 4.1.2.1]; Ps 78,49 [s. 4.1.2.4]): Es liegt an Jahwe, ob der Vernichter die Hütten der Israeliten betreten darf, um „zu schlagen" (לִנְגֹּף).

[וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם]	[21aUnd Mose rief alle Ältesten Israels und sagte zu ihnen:]
מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם	bMacht euch daran und nehmt euch ein Kleinvieh nach euren Sippen
וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח׃	und schlachtet das Passa.
וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב	22Dann nehmt ein Büschel Ysop
וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר־בַּסַּף	und taucht es in das Blut, das in der Schale ist
וְהִגַּעְתֶּם אֶל־הַמַּשְׁקוֹף	und gebt auf die Oberschwelle
וְאֶל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת	und auf die beiden Türpfosten
מִן־הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף	von dem Blut, das in der Schale ist.

[1557] Vgl. *Fabry*, 2003, 285f.; *Day*, 1988, 133f.136. *Williamson*, 1982, 144: „His [the chroniclers] use of the figure is thus not to be seen as intended to contradict, but rather to elucidate, the text in Sam."

[1558] Vgl. *Schmitt*, 2004, 160; *Eberhart*, 2002, 286; *Janowski*, [2]2000, 249.

[1559] Auch das Nomen שָׂטָן bezeichnet an den Stellen, an denen es determiniert auftritt, keinen menschlichen Widersacher, sondern ein Wesen, das in den Bereich des Göttlichen gehört.

וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־בֹּקֶר	Ihr aber – nicht darf hinausgehen ein Mann aus der Tür seines Hauses bis zum Morgen.
וְעָבַר יְהוָה לִנְגֹּף אֶת־מִצְרַיִם	Und Jahwe wird vorüberziehen, um Ägypten zu schlagen.
וְרָאָה אֶת־הַדָּם עַל־הַמַּשְׁקוֹף	[23]Und wenn er sieht das Blut an der Oberschwelle
וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת	und an den beiden Türpfosten,
וּפָסַח יְהוָה עַל־הַפֶּתַח	dann wird Jahwe von der Tür abprallen
וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל־בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף	und wird dem Vernichter nicht erlauben, in eure Häuser zu kommen, um zu schlagen.

Im allgemeinen wird Ex 12,21b-23 als alter Kern der Passaliturgie verstanden und v23 Ex 12,13 vorausgesetzt.[1560] Für den „Vernichter" bedeutet das, dass er als Überbleibsel des ursprünglichen Passaritus ein „stumpfes Motiv"[1561] darstellt, das in den vv12f. eliminiert wurde, in v23 hingegen seinen Platz behauptete.
So handelt es sich bei dem „Vernichter" nach *Hans Duhm* um einen Krankheitsdämon, der in die „Jahvereligion" integriert wurde: „Vielleicht haben die Israeliten in alter Zeit eine ganze Reihe von Krankheits- und Seuchendämonen gefürchtet, die aber von der Jahvereligion allmählich beseitigt oder aber, wie bei unseren מַשְׁחִיתִים, absorbiert, durch Umdeutung in Diener Jahves unschädlich gemacht wurden."[1562] Auch *Meier* schließt aus dem für die Tätigkeit des מַשְׁחִית verwendeten Verbums נגף (vgl. Num 17,11f.13-15; 25,8f.18f.; Jos 22,17; 1Sam 6,4; Sach 14,12.18) und der Verbindung mit דֶּבֶר in 2Sam 24,13.15, dass es sich bei dem „Vernichter" um einen krankheitsbringenden Dämon handelt: „There can be little question, therefore, that the Destroyer in Ex 12,23 belongs to the class of plague deities broadly attested in the ancient Near East."[1563] *Jirku* hingegen ordnet den „Würgeengel" unter die „Nachtdämonen" ein und spricht ihm ein „göttliches Wesen" ab: Es sei „nicht Jahve, bzw. ein göttliches Wesen (…), das in Ägypten die Erstgeburt schlägt (Ex. 12), sondern der böse Geist [, der] ein Nachtdämon ist"[1564]. Sowohl gegen *Duhm* als auch *Jirku* wendet sich *Kaupel*, der eine „volksdämonologische Herkunft der Engellehre" kategorisch ablehnt: „Würde man solche Behauptungen hinwerfen, wenn man das Wesen der heidnischen schädlichen Geister richtig sehen würde!" Der Vernichter ist ein Engel, der als „Vollstrecker des Gotteswillens" fungiert.[1565]
Die Einwände *Kaupels* hatten jedoch keine breite Wirkung. Vielmehr wird aufbauend auf der Weidewechseltheorie *Rosts* angenommen, dass in Ex 12,21b-23 ein ursprünglicher Wüstendämon sein Unwesen treibt. Nach *Rost* handelt es sich beim Passafest ursprünglich um eine Feier in der Vollmondnacht des Frühlingsäquinoktikums anlässlich des Weidewechsels von der Winter- zur Sommerweide, d.h. um ein

---

[1560] So *Otto*, 2001, 77f.; *Otto*, 1986, 669-671.673; vgl. *Kraus*, ^{2}1962, 63: „Das dämonische Element wurde ausgestoßen." Zur literarischen Abgrenzung vgl. u.a. *Willi-Plein*, 1993, 112-127.120; *Keel*, 1972, 415; *Bauks*, 2003, 241; *Durham*, 1987, 161; *Childs*, 1974, 191f.; *Eberhart*, 2002, 274; *Janowski*, ^{2}2000, 249.

[1561] *Otto*, 1986, 671.

[1562] *Duhm*, 1904, 15. In Ex 12,21-23 ist der Vernichter allerdings gerade nicht unschädlich – er ist derjenige, der „schlägt".

[1563] *Meier*, ^{2}1999, 242.

[1564] *Jirku*, 1912, 32.

[1565] *Kaupel*, 1930, 60f.

Fest aus der nomadischen Vergangenheit Israels.[1566] Im Anschluss an diese These und aufgrund der Verbindung mit dem Endtext von Ex 12 vermutet *Laaf*[1567], dass es sich bei dem מַשְׁחִית um einen Wüstendämon handelt, dem die weiterziehenden Nomaden ein Opfer darzubringen hatten, damit dieser sie aus seinem „Herrschaftsbereich“ wegziehen lässt. *Keel*[1568] modifiziert die These und sieht im Vernichter einen Dämon, der für den vernichtenden heißen Wüstenwind steht, der im Frühjahr die Wüste zu einem selbst für Nomaden unbewohnbaren Ort macht (s. 3.1.2.4; 5.1) und Krankheit und Verwüstung bringt. *Staubli* schreibt in Anlehnung an *Keel*: „Sie selber [sc. die Hirten] schützen sich ja, zumindest in vorstaatlicher Zeit, mit einem apotropäischen Blutritus, dem Vorläufer des Pessachfestes, vor dem משחית, einem in Siegesfreude hüpfenden (…) Dämonenkollektiv der verderbenden Wüstenmächte, zu denen insbesondere die verheerenden Frühlingswinde zählen.“[1569] In Ex 23 wird allerdings noch von keinem „Dämonenkollektiv“ gesprochen – dazu wird es erst in Ps 78,48-51 (s. 3.2.2.1) – und nach *Keel* handelt es sich bei dem „Hüpfen“ (פסח) des Vernichters weniger um einen Siegessprung als vielmehr um ein groteskes Springen, das durch den apotropäischen Blutritus ausgelöst wird.[1570] Wenn es sich tatsächlich um eine groteske Bewegung handelt, wie sie in 1Kön 18,26 von den Baalspriestern, in 1Kön 18,21 vom unschlüssigen Volk ausgesagt wird, ist die Anwendung des Verbs auf Jahwe in v23 zumindest bemerkenswert. Gegen *Keel* wird daher für פסח meist die Grundbedeutung „abprallen, zurück-, gegenstoßen“[1571] angenommen.
Nun kann jedoch erstens von einer nomadischen Vergangenheit als Vorstufe zum sesshaften Israel, wie sie *Rost* voraussetzt, nicht mehr gesprochen werden.[1572] Auch die Datierung der Quellenschriften steht in Frage. Drittens würde in der biblischen Überlieferung ein entsprechender Ritus für den Wechsel von der Sommer- zur Winterweide fehlen. Viertens handelt es sich in Ex 12 um einen Aufbruch vom Kulturland Ägypten in die Wüste, also gerade nicht von einem Ort in der Wüste oder Steppe zu einem anderen Weideplatz (s. 5.1; 5.4).[1573] Auch der Hinweis auf ähnliche Rituale bei arabischen Nomaden (*rağab*-Opfer, *ḏabīḥa*-Opfer)[1574], reicht als Beweis

---

[1566] Vgl. *Rost*, 1965, 101-112; *Kraus*, ^{2}1962, 62f.

[1567] *Laaf*, 1970, 155.

[1568] *Keel*, 1972, 414-434.

[1569] *Staubli*, 1991, 262.

[1570] Vgl. *Keel*, 1972, 428-433.

[1571] *Rösel*, 1996, 232; vgl. *Otto*, 2001, 77; *Otto*, 1986, 665 (gegen *Keel*, 1972, 428-433). Anders HALAT 893: mit עַל „vorbeihinken, vorbeigehen an, verschonen“. Der Vorschlag *Görgs* (1988, 7-11), die Wurzel von einem ägypt. Gottes-/Königsepitheton „der Schlagende“ abzuleiten, hat sich nicht durchgesetzt.

[1572] Vgl. *Staubli*, 1995, 934-936; *Weippert*/*Weippert*, 1991, 341-390; *Rösel*, 1996, 233; *Schmitt*, 2004, 160.

[1573] Lev 16 wird erst durch P zu einer Entsprechung des Passafestes, vgl. *Willi-Plein*, 1992, 118f.

[1574] So *Rösel*, 1996, 233, der von einem „nächtlich vom Familienvater vollzogene Pesach-Ritus“ zum „Schutz vor verderben bringenden Mächten (personifiziert als ‚Verderber‘)“ spricht. Nach *Henninger*, 1963, 377-379, handelt es sich beim *rağab*-Opfer um ein Wallfahrts- und Erstlingsopferfest der vorislamischen arabischen Nomaden, die dieses zum Frühlingsbeginn begangen. So auch schon *Wellhausen*, 1883, 85ff. Weder handelt es sich in Ex 12,21-23 allerdings um ein Opfer (vgl. *Willi-Plein*, 1993, 125f.), noch um ein Wallfahrtsfest, so dass die Parallelen durchaus problematisch sind. Beim *ḏabīḥa*-Opfer wird ein Haustier (Schaf, Ziege, Kamel) geschlachtet, das Blut an den Haus- oder Zelteingang appliziert und das Tier anschließend gegessen. Anlässe für dieses Opfer können u.a. die Einweihung eines Hauses oder eine Hochzeit sein, es kann aber auch einfach als Zeichen

für eine „nomadische" Herkunft des apotropäischen Blutritus kaum aus, da der Kontext und das Ziel der Rituale dem Passafest nicht analog sind.[1575] Zudem finden sich innerbiblische Parallelen, die einen unbedingten Bezug zu einem wie auch immer gearteten Nomadentum fraglich werden lassen: So wird in Ez 45,19 ebenfalls davon gesprochen, dass Blut auf den Türpfosten „gegeben" wird (וְנָתַן אֶל־מְזוּזַת הַבַּיִת), und zwar zur Entsühnung des Tempels am Neumond des Frühlingsmonats. Zwar handelt es sich hier um einen durch den Priester durchgeführten Sühneritus, der apotropäische Hintergrund des Rituals und seine Verbindung zum Passafest (vgl. Ez 45,21)[1576] ist aber deutlich erkennbar, nicht jedoch ein „nomadischer" Hintergrund des Rituals. Auch das erzählerische Setting von Ex 12,21b-23 verweist keineswegs auf eine nomadische Herkunft.[1577] Zwar ist kein Priester involviert, sondern der Familienvater führt das Ritual aus, jedoch scheint dies das einzige Element zu sein, das die Verankerung des Rituals in einem Hirtennomadentum, das seine religiösen Praktiken innerhalb des Familienkreises vollzieht, belegen könnte. Andererseits könnte die Ausführung im Familienkreis jedoch genauso gut in die Familienfrömmigkeit des Kulturlands verweisen.[1578] Im Rahmen von Ex 12 wäre außerdem eine priesterliche Ausführung des Rituals gar nicht denkbar, denn sie würde den Erzählkontext sprengen. Dementsprechend wird die Szene auch in einem Haus verortet: Der Begriff מְזוּזָה[1579] wird fast immer für ein Haus (Ex 21,6; Dtn 6,9/11,20; Haus der Weisheit Spr 8,34) verwendet, einmal für ein Stadttor (Ri 16,3) und einen Palast (1Kön 7,5) sowie oft für den Tempel (1Sam 1,9; 1Kön 6,31.33; Ez 41,21; 43,8; 45,19; 46,2). Ex 12,21b-23 müsste also entweder ein halbsesshaftes Hirtennomadentum im Blick haben oder eben eine befestigte Siedlung, wie sie für den Erzählkontext von Ex 12 vorausgesetzt werden muss. Das „nomadische Element" des Blutritus zeigt sich damit lediglich im Thema des nächtlichen Auszugs aus Ägypten, welcher mit Transhumanz in Verbindung gebracht wird – was aber in Ex 12,21b-23 gar nicht

---

der Gastfreundschaft vollzogen werden, vgl. *Haag*, 1971, 56f. *Kaupel*, 1930, 62, berichtet von Ritualen, in denen „die Araber" entweder ihr eigenes Blut an die Türpfosten „des Beleidigten" streichen oder das Blut eines Opfertiers an Türpfosten und Schwelle sprengen.

[1575] Nach *Otto*, 1986, 672, handelt es sich beim Passaritus zwar um einen „apotropäische[n] Familienritus", der „aus der protoisraelit[ischen], familiar strukturierten, im stationären Nomadisieren ortsgebundenen Hirtenkultur des Kulturlandes ableitbar" sei, jedoch wendet er sich gegen die Vergleiche mit arabischen Blutritualen. Vgl. *Veijola*, 2006, 180; *Wambacq*, 1976, 208f.

[1576] Vgl. auch *Willi-Plein*, 1993, 124.

[1577] Die Bezeichnung der Tiere in v3 (שֶׂה), v5 (כְּבָשִׂים; עִזִּים), und v21 (צֹאן) könnten auf den Kleinviehbestand palästinischer Hirtennomaden verweisen (vgl. *Staubli*, 1991), andererseits ist dies nicht zwingend, denn Kleinvieh wird auch im Kulturland zu besonderen Anlässen verzehrt (vgl. dagegen Dtn 16,2: צֹאן וּבָקָר). Zudem sind nach der traditionellen Schichtung zwei der Verse P zuzurechnen, die in Ex 12 kein nomadisches Setting im Blick hat, sondern den Passaritus „mit dem Exodus als dem zentralen Heilsereignis für Israel (…) verknüpfen" (*Eberhart*, 2002, 277) und „inkulturieren" will. *Houtman*, 1996, 155-157, sieht eine nomadische Herkunft kritisch und betont, dass Ex 12,1-23 im Blick auf das spätere Israel in historischer Perspektive das Passafest in Ägypten beschreibt. In dieser historischen Perspektive kann das Fest nicht am Heiligtum gefeiert werden, da es das noch nicht gibt.

[1578] Dass die Vorstellung eines nomadischen Hintergrunds des Passafestes dem Vollzug im Kulturland – der ja ebenfalls im Familienkreis und nicht am Tempel bzw. in der Synagoge vollzogen wird – nicht widersprechen muss, zeigt die (re-)nomadisierende Wirkungsgeschichte Festes im Judentum, vgl. *Eberhart*, 2002, 277f.

[1579] Das Wort מַשְׁקוֹף findet sich nur in Ex 12,7.22.23.

thematisiert wird. Das Postulat eines ursprünglich nomadischen Hintergrunds von Ex 12,21b-23 ist also mit erheblichen Unsicherheiten belastet.[1580] Damit wird aber auch die These eines „Vernichters" als eines ursprünglichen (Wüsten-)dämons fraglich, denn warum sollte gerade er – und ausschließlich hier in Bezug zum Passafest – erhalten geblieben sein, während das Blutritual ansonsten genau die Situation von Ex 12 spiegelt? Sieht man zudem, dass der מַשְׁחִית keinen eigenständigen Handlungsraum einnimmt, macht dies zusätzlich uneinsichtig, warum er nicht aus dem Bericht getilgt wurde. Das nächtliche „Schlagen" des Vernichters, das besonders die Männer gefährdet, erinnert an die nächtliche Aktivität der mesopotamischen Lil-Geister bzw. der Lilit im rabbinischen Judentum[1581] oder an Beschwörungen gegen den bösen Udug und Ala, um diese daran zu hindern, die Schwelle eines Hauses zu überschreiten, und sie in ins Gebirge bzw. in die Steppe zurückzuschicken.[1582] Eine Verortung des Rituals im Kulturland ist m.E. daher eher wahrscheinlich als in der Wüste.
Noch ein weiterer Einwand gegen einen alten Vernichterdämon lässt sich ins Feld führen: Es fällt auf, dass der מַשְׁחִית am Ende der Ritualeinheit vv21b-23 Erwähnung findet und diese abschließt, während sowohl vv12.13 (P) als auch vv22b.23a und v27 (P/Dtr?) selbstverständlich Jahwe als Handelnden voraussetzen. Nach Ex 12,12f.22b.23a.27 wird klar monotheistisch argumentiert: In v23 wird das Verb פסח auf Jahwe angewandt. Jahwe selbst wird nach Ex 12,23 also durch den apotropäischen Blutritus abgewehrt und durch den Anblick des Blutes von den Türen zurückgestoßen. Das muss deswegen funktionieren, weil Jahwe selbst es ist, der tötet (נכה; נגף) und damit als menschen- bzw. ägyptenfeindliche Macht erscheint. Falls es sich bei dem „Vernichter" ursprünglich um einen Dämon handeln sollte, der aus der (nomadischen) Vergangenheit erhalten geblieben ist, hätte er als solcher im gegenwärtigen Text seine Eigenständigkeit so gut wie eingebüßt. Ex 12,23b ordnet ihn deutlich der Macht Jahwes unter. Eine solche Strategie der Übertragung der Verantwortung auf Jahwe würde allerdings eher priesterschriftlicher Theologie entsprechen[1583], wie sie sich ausgeprägt in Ex 12,12f.(.27?) zeigt – nur werden die vv21b-23 eben gerade nicht der Priesterschrift, sondern dem Jahwisten zugeordnet und v12

[1580] Vgl. *Veijola*, 2006, 180.

[1581] Die Männer sind in der Passanacht besonders gefährdet. Dazu passt, dass das Passafest als ein Männerfest geschildert wird, dessen Voraussetzung für die Teilnahme die Beschneidung ist (Ex 12,43-49; vgl. Jos 5,2-11) und für dessen Durchführung (Schlachtung, Blutritus) die Männer zuständig sind, vgl. *Willi-Plein*, 1993, 116.

[1582] Vgl. *Geller*, 1985, 36/37 (Z.315-317). 78/79 (Z.842-843); *Fauth*, 1986, 91.

[1583] So stellt *Otto*, 2004, 91-109.103 fest, dass der monotheistische ausgerichtete Tun-Ergehen-Zusammenhang der priesterlichen Theologie es nicht erlaubt, ethisch negatives Handeln auf andere Wesen neben Jahwe zu verschieben: „Die Magiefeindlichkeit der judäisch-jüdischen Religion verbunden mit der durch den Monotheismus unterbundenen Möglichkeit, erfahrenes Unglück auf negative Götter in einem Pantheon und eine daraus abgeleitete negative Anthropologie zurückzuführen, verstärken das Bedürfnis nach einer ethischen Gestaltung des Lebens, da Unglück nur Folge des menschlichen Tuns sein könne (...). Die Konsequenz ist eine universale Weltperspektive eschatologischen Denkens, die die gesamte Völkerwelt dem sittlichen Willen JHWHs unterwirft und darin die Lösung der Theodizeeproblematik für Juda sucht. Dieses hohe Maß ethischer Rationalisierungsleistung in der Hebräischen Bibel verbunden mit ihrer Staatsferne lässt das Judentum und an seinem Stammbaum sprossend das Christentum als Weltreligionen überleben, während die Religionen der antiken Machtzentren untergegangen sind." Nach *Milgrom*, 1991, 43, verlagert die priesterschriftliche Theologie dementsprechend „dämonische Mächte" in die Anthropologie, vgl. auch *Bauks*, 2003, 239-253 (s. Anm. 1351).

vorausgesetzt.[1584] Nun wird in Ex 12,13 das Partizip מַשְׁחִית ebenfalls erwähnt (נֶגֶף לְמַשְׁחִית), hier allerdings als nähere Erklärung der Plagen, die Ägypten treffen werden, wenn Jahwe das Land „schlägt". Vielleicht wäre daher auch eine andere Erklärung dafür möglich, warum der מַשְׁחִית als personifizierte Plage Eingang in Ex 12 gefunden hat: Wurde vielleicht v13 als Personfikation rezipiert und der מַשְׁחִית in 12,23b zur Entlastung Jahwes eingeführt?[1585] Dann wäre das Verb פסח ursprünglich auf Jahwe bezogen gewesen und nicht nachträglich auf ihn übertragen worden. Das erscheint angesichts der Anstößigkeit der Aussage, dass Jahwe selbst vom Blut „zurückprallt" eher wahrscheinlich, als dieser sekundär mit dem Wort verbunden wurde. Der Passaritus dient also erstens dem Schutz der Türschwellen in einem nächtlich-apotropäischen Blutritus, der eine sich außerhalb des Hauses befindende Bedrohung bannen soll. Im Endkontext von Ex 12 wird der Blutritus zu einem Passageritus, der die Gefahr des Aufbruchs in die Wüste, die als מַשְׁחִית bezeichnet wird, thematisiert. Dass eine Reise durch die Wüste vielfältige Gefahren birgt, zeigt u.a. eine Beschwörung, die vor Reiseantritt gesprochen wird (s. Anm. 456). Auch Ex 4,24-26 berichtet von einer Grenzüberschreitung im Rahmen einer Reise, die mit Hilfe einer Blutapplikation[1586] gemeistert wird. Gen 32,23-32[1587] zeugt ebenfalls von der Vorstellung,

---

[1584] Vgl. *Otto*, 1989, 673, der Ex 12,21-23 zur Vorgeschichte von Dtn 16,1-10 zählt. Dafür spricht nach *Otto* der „formgeschichtliche und semantische Abstand von der priesterlichen Überlieferung Ex 12,1-14, die nicht-dtr-Gestalt von Ex 12,21b-23 und der redaktionellen Rahmenverse Ex 21,21a.27b". P hätte dann die Verbindung von Klein- und Großvieh in Dtn 16,2 (gegen Ex 12,5 und 21b) ebenso wie die Forderung nach Kultzentralisation rückgängig gemacht. Anders *Veijola*, 2006, 180f. Gegen eine Zuordnung der Verse zu J wendet *Lindström*, 1983, 57, u.a. folgendes ein: 1) Nach 11,7 (J) ist keine kultische Schutzmaßnahme für Israel vorgesehen; 2) Nach 8,18; 9,26 (J) wohnen die Israeliten abgesondert in Goschen und nicht wie in Ex 12,21-23 vorausgesetzt unter den Ägyptern; 3) Nach Ex 11,4; 12,29 (J) findet der Exodus in der Nacht statt, nach Ex 12,22 hingegen darf niemand das Haus bis zum Morgen verlassen; 4) Es gibt keinen weiteren Hinweis auf den מַשְׁחִית in jahwistischen Texten. *Albertz*, 1992, 61 (Anm. 47; vgl. 333 [Anm. 121]) bezweifelt grundsätzlich, dass sich ältere und jüngere Elemente des Passarituals literarkritisch scheiden lassen: Nach *Albertz* handelt es sich bei vv21-27 nicht um einen „alte[n] Bestandteil der Auszugserzählung", da diese auf „die Begründung des Mazzot-Festes hinauslief", sondern wurde in frühnachexilischer Zeit von K^D eingeschoben. Danach wären die Verse also nicht jahwistisch. Die vv22f. haben nur insoweit einen Bezug auf das Passaritual „wie es zu dessen historisierender Einbindung an den Exodus nötig erschien".

[1585] Vgl. *Lindström*, 1883, 58.

[1586] Vgl. *Hüllstrung*, 2003, 182-196, der eine rein kontextorientierte Exegese für Ex 4,24-26 vorschlägt und der These widerspricht, dass es sich in Ex 4,24-26 um einen Beschneidungsritus handelt. Der Text ist in Bezug auf die gefährdete Person bewusst offen gehalten, bezieht sich aber im engen Kontext eindeutig auf den erstgeborenen Sohn des Mose: Erstens ist Mose im Textabschnitt nicht genannt, zweitens wird in Ex 4,21-23 das Motiv der Tötung der Erstgeburt thematisiert und drittens ist die zentrale und handelnde Figur Zippora, die an allen anderen Stellen in Exodus gemeinsam mit ihren Söhnen genannt wird. Die Rettung des Sohnes durch Zippora geschieht nicht durch eine Beschneidung – ein Beschneidungskontext ist weder terminologisch zu belegen, noch erscheint das Motiv der Bescheidung im Alten Testament als Abwehrritus oder zieht bei Unterlassung die Todesstrafe nach sich. Statt dessen steht im Zentrum der Szene die Berührung mit Blut. Ex 4,24-26 beschreibt nach Hüllstrung den magischen „Ritus einer Blutapplikation mit Deutespruch" (193), vgl. *Lindström*, 1983, 41-55.

[1587] *Köckert*, 2003, 160-181, zeigt auf, dass die Motive der Erzählung in Gen 32,23-32 keineswegs auf einen Nacht- oder Grenzdämon weisen müssen. Die literarkritischen Argu-

dass Grenzüberschreitungen auf Reisen gefährlich sind.[1588] Wie auch immer die literarische Schichtung von Ex 12 im Einzelnen zu bewerten ist, für den Endtext ist deutlich, dass der מַשְׁחִית ähnlich wie der Satan als Entlastungsfigur für Jahwe fungieren kann. Durch die Stellung des מַשְׁחִית am Ende der Ausführungsbestimmungen des Blutrituals wird ihm eine besondere Bedeutung verliehen.[1589] Er hat damit dieselbe Funktion, wie im Hiobprolog und in 1Chr 21,1 der Satan: Ex 12,23b versucht zwar nicht, Jahwe von Verantwortung freizusprechen, aber immerhin ihn als Handlungsträger zu entlasten. Auch wenn er es unter dem Befehl Jahwes tut – es ist der Vernichter, der schlägt, nicht Jahwe selbst. So wird das Anliegen der priesterschriftlichen Theologie überschritten: Zwar steht Jahwe hinter dem Handeln des Vernichters, er selbst aber wird von negativem Handeln freigesprochen. Theologisch entspricht das der Tendenz, die sich für die Spätzeit des Alten Testaments aufzeigen läßt, dass nämlich eine Dämonologie entwickelt wird, die auf eigene Weise versucht, das sich mit dem Monotheismus einstellende Problem der Theodizee zu lösen.[1590]

6.1.3 Zusammenfassung

Die Funktionen des Satans sind divergent, auch wenn sie an zwei Stellen im himmlischen Hofstaat verortet werden. Im hofstaatlichen himmlischen Gerichtsbild Sach 3 steht der Satan für das als chaotische Gegenmacht abqualifizierte Denken der alten Zeit, von dem sich der Vergebungs- und Erwählungswillen Jahwes positiv abhebt: Für den Schuldigen gilt Gande vor Recht. In Hi 1f. verkörpert er erzähltechnisch die Dichotomie zweier Denkrichtungen, nämlich das Dilemma der Frage, ob ein Mensch auch ohne positive Gotteserfahrungen Gott treu bleiben kann. Auch hier steht der Satan für eine konservative Überzeugung, dass nämlich nicht nur das Tun eines Menschen sein Ergehen bestimmt, sondern dass daraus folgt, dass auch das Ergehen des Menschen Konsequenzen für sein Verhältnis zu Gott haben muss. Demgegenüber steht Jahwe für ein Denken, dass Tun und Ergehen radikal voneinander trennen will, allerdings mit der problematischen Folge, dass nun für den Unschuldigen der Zusammenhang von Tun und Ergehen negativ

mente weisen weder auf eine ursprüngliche Einzelsage noch auf Ätiologien für Pnuel, eine Speisesitte oder Israel, sondern vielmehr auf eine „Szene (…), die gemeinsam mit dem literarischen Kontext der Rückkehr Jakobs und der Versöhnung beider Brüder gebildet worden ist“ (175) und verschiedene ihr vorliegende Motive verbunden und verarbeitet hat (die Israel-Ätiologie als Kern, die Lokalisierung, der Angriff bei Nacht, die Frage nach dem Namen, die Benennung und Erklärung des Ortes sowie das Speisetabu). Statt einen Dämonen zu vermuten liegt die Erklärung des „Mannes“ als Engel oder Boten Gottes der Intention der Szene näher, die damit die „dämonische“, d.h. a-moralische Seite Jahwes narrativ verarbeitet. Erst in der Spätzeit beginnt die Trennung der dämonischen Züge von Jahwe und die Verlagerung derselben in den Satan, vgl. *Lindström*, 1983, 21-40.

1588 Vgl. Anm. 390 zu Gen 4,7.

1589 Vgl. *Otto*, 1989, 670: „Die vom Kontext der *w-qaṭal-x*-Sätze abgehobene Gestalt der Finalbestimmung als *w-jiqṭol-x*-Satz unterstreicht, dass es sich nicht um ein beiläufiges erzählerisches Element im Duktus der heilsgeschichtlichen Deutung auf den Exodus handelt, sondern um ein als eigenständig abgehobenes Deuteelement der Zweckbestimmung.“

1590 *Köckert*, 2003, 179, spricht von einer „Ausbürgerung des Dämonischen aus Jahwe“, die sich als Tendenz erst in der „Spätzeit nach dem Exil“ beobachten lässt.

aufgelöst wird. Dass theologisch das Ergehen des Menschen vollkommen in der Hand Jahwes liegt, läuft als zweite Linie sowohl im Rahmen als auch im Dialogteil der Hioberzählung mit und wird nicht in Frage gestellt. Während der Satan in Sach 3 die Grenze zum Heiligtum bewachen will und als Negativfolie gegenüber Jahwe fungiert, ist er in Hi 1f. als Grenzgänger und Mittler ausgestaltet und dient – wie auch im Endtext von Ex 12 der Vernichter – der Entlastung Jahwes. Ein Grenzgänger ist auch der Bote Gottes aus Num 22, der sich als Satan Bileam in den Weg stellt. Ganz anders stellt sich die Gestalt Satans hingegen in 1Chr 21 dar: Hier ersetzt er Jahwe und inkorporiert Aspekte aus Hi 1f. und Sach 3, um Jahwe und sein Verhältnis zu David zu entlasten. Während die Satansgestalt in Hi 1f. und Sach 3 also vor allem eine erzähltechnische Funktion besitzt, hat ihre Einfügung in 1Chr 21,1 eine theologische Intention, die gerade nicht die Grenzgänger- und Mittlerfunktion Satans betont, wohl aber wiederum seine Entlastungsfunktion für Jahwe. Warum der Begriff שָׂטָן, der ursprünglich auf menschliche politische Gefahrenträger angewendet wurde, auf den himmlischen Satan überrtagen wurde, ist m.E. kaum eindeutig zu beantworten, passt aber zum Befund der untersuchten Belege, die ebenfalls nur wenige Gemeinsamkeiten aufweisen. Eine einheitliche Satanskonzeption oder eine Entwicklung der Satansvorstellungen lässt sich in den untersuchten Texten nicht ausmachen.[1591]

6.2 Der Dämon Ašmodai

Das Tobitbuch bietet aufgrund seiner Sprache und wohl auch seiner Entstehungszeit den einzigen Beleg für das Wirken eines *Dämons*, nämlich des (bösen) Dämons (δαιμόνιον bzw. *daemonium*) Ašmodai (vgl. Tob 3,8), der griech. Ἀσμοδαῖος (G1 [*Codex Vaticanus*]: Ἀσμόδαυς; G2 [*Codex Sinaiticus*]: Ἀσμόδεος), syr. *ʾsmwdʾws*, lat. *Asmodaeus* (VL) oder *Asmodeus* (Vg) heißt. Die Volksetymologie will den Namen Ašmodai aus hebr. שמד („vernichten"; vgl. akk. *mašadu* [kaus.] „vernichten") herleiten (vgl. 2Sam 24,16; WeishSal 18,25).[1592] Nach *Görg* weist das Buch Tobit „ägyptisches Lokalkolorit" auf, so dass er auf eine mögliche Herleitung aus dem „aus ptolemäischer Zeit bekannten Gottesnamen *Śmdj*"[1593] hinweist. Gegen die Verbindung des Buchs mit Ägypten wendet allerdings *Schüngel-Straumann* ein, dass der Ort der Dämonenverbannung gerade Ägypten ist, das „möglichst weit weg vom Ort des Geschehens" liegt.[1594] Zudem passt die Diaspo-

---

[1591] Vgl. *Day*, 1988, 15.63.

[1592] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 150f.; *Görg*, 1991c, 187.

[1593] *Görg*, 1991c, 187.

[1594] *Schüngel-Straumann*, 2000, 41. Auch *Müller*, 1908, 23, spricht sich gegen eine Herkunft aus Ägypten aus, weil *erstens* in 6,3-8 kein Krokodil gemeint sei (s. Anm. 1637) und *zweitens* die „schwärmerische Verehrung Jerusalems" nicht auf einen „außerpalästinischen Autor" weise („Ganz abgesehen davon, daß dies Argument rein negativ ist und an sich

rasituation Alexandrias nicht zum „Vereinzelungsmotiv" bei Tobit (vgl. Josef und Asenet), und auch in den anderen Namen findet sich kein ägyptisches Kolorit: Außer den Namen Tobit (Tobi-jahu „Jahwe ist gut") und Ašmodai werden im Tobitbuch alle Namen mit *-el* gebildet.[1595] Am wahrscheinlichsten scheint daher immer noch die Ableitung des Dämonennamens vom Persischen als einer Kombination aus den Worten *aēšma-* und *daēuua-*, die mit „Dämon der Wut"[1596] übersetzt werden kann[1597], auch wenn diese Wortkombination im Persischen selbst erst in der mittelpersischen Zeit bekannt ist.[1598]

Wirkungsgeschichtlich kann der Dämon Ašmodai in enge Nähe zum Satan rücken und wie dieser als Führer der Dämonen aufgefasst werden.[1599] Nach TestSal gilt Ašmodai als Nachkomme der gefallenen Engel (Gen 6,1-4) und als Gegenspieler Rafaels. In TestSal 5,7-8 spricht Ašmodai von sich selbst als demjenigen, der das Böse in der Welt verbreitet, und zwar vor allem in sexueller Hinsicht.[1600] TestSal 2,3 erzählt, dass Ašmodai die Schönheit der Ehefrau vor ihrem Mann verbirgt. Nach b*Pes* 110a gilt *Ašmeday* als König der Dämonen, der mit Igrath, der Tochter Mahalaths verheiratet ist, welche wiederum von 180.000 zerstörenden Engeln begleitet wird (b*Pes* 112b). In

---

ebenso gut für Thule wie Ägypten angeführt werden könnte, so ist eher das Gegenteil richtig. Sonst müßte man auch auf eine ganze Reihe von prophetischen und nachprophetischen Schriftstellern aus Palästina verweisen").

1595 *Schüngel-Straumann*, 2000, 41.52f. Zu den Personnenamen im Tobitbuch vgl. *Deselaers*, 1982, 369; *Schnupp*, 2004, 52; *Moore*, 1996, 144f.

1596 Vgl. *Ahn*, 2003, 132; *Hutter*, [2]1999a, 106; *Schnupp*, 2004, 53.

1597 Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 150f.; *Ego*, 1999, 939; *Moore*, 1996, 147; *Deselaers*, 1982, 87.98.147f. Zur Rolle des Dämons – der zuweilen sogar *Aŋgra Mainiiu* (Ahriman) gleichgesetzt werden kann – im Zoroastrismus, vgl. *Shaked*, 1994, 285-291.288f.; *Hutter*, [2]1999a, 106f. In der Frühphase des Zoroastrismus ist ein ausschließlicher und eindeutiger Dualismus zu finden, innerhalb dessen *Ahura Mazdā* als Schöpfergott den Dämonen (*daēuua-*) gegenübersteht. In der jungavestische Auffassung ändert sich dies, was sich auch in der Gesellschaft spiegelt. Der böse Geist *Aŋgra Mainiiu* gilt nun als fast ebenbürtiges Gegenüber zu *Ahura Mazdā*, es entsteht eine Systematisierung der guten Gottheiten und eine Dämonologie. Auch Anhänger/innen des Zoroastrismus können nun durch Berührung mit Dämonen verunreinigt werden und müssen sich in einem solchen Fall Reinigungsritualen unterziehen. Unter den achemenidischen Herrschern wird schließlich diese Auffassung von Gesellschaft politisiert und in „die Gegenüberstellung von loyalen Untertanen und illoyalen Aufrührern transformiert", vgl. *Ahn*, 2003, 130.

1598 Vgl. *Hutter*, [2]1999a, 107; *Shaked*, 1994, 290.

1599 Auch in der arabischen Literatur wird der „Dämon der Wut" mit Satan verbunden, vgl. *Shaked*, 1994, 290. Gegen eine Identifizierung Ašmodais mit der Satansgestalt wendet sich allerdings schon *Roskoff*, 1869, 197: Es ist ein „Missgriff, den Asmodi nicht als Plagegeist, sondern als den obersten der Dämonen, als den Satan selbst fassen zu wollen, wogegen schon der Gegensatz zu Asmodi, sein Ueberwältiger Rafael, einer der guten Engel, spricht".

1600 Vgl. *Fitzmyer*, 1994, 151.

der Haggada wird er mit Trunksucht, Bosheit und (sexueller) Zügellosigkeit verbunden.[1601]
Trotzdem wird der Dämon in volkstümlichen jüdischen Erzählungen als ein menschenfreundliches Wesen geschildert: Nach b*Git* 68a.b wird der „Prinz der Dämonen" für Salomo gefangen, um diesem zu zeigen, wo sich ein bestimmter harter Stein (*šamir*) befindet, mit dem Salomo den Tempel bauen will. Auf dem Weg nach Jerusalem hilft Ašmodai u.a. einem Blinden und einem Betrunkenen und weint beim Anblick einer Hochzeitsgesellschaft, denn er kennt das im Himmel beschlossene Schicksal der Menschen. Salomo rät er, dass das Anhäufen irdischer Güter nutzlos ist.
Im Judentum ist der Dämon also durchaus ambivalent geschildert. Im Buch Tobit jedoch erscheint er als rein negativ konnotierter Grenzgänger und Gegenspieler Rafaels.

6.2.1 Biblischer Befund

Der Name Ašmodai wird in Tob 3,8.17 in allen wichtigen Textvarianten, nicht aber in den aramäischen noch den hebräischen Fragmenten des Tobitbuchs (statt dessen steht hier שדא/שד (s. 4.2) bzw. im mittelalterlichen aramäischen Text von Neubauer אשמדאי מלכא דשידי „König der Dämonen"[1602]) genannt (der „böse Dämon Ašmodai").[1603] Mit dem Wort „Dämon" wird auf Ašmodai in Tob 6 und 8 zurückverwiesen. Tob 3 entfaltet die Wirksamkeit des männermordenden Ašmodai, Tob 6 berichtet von den Vorbereitungen seiner Vertreibung, Tob 8 schließlich von seiner Bannung und Fesselung.

<u>*1. Diagnose: Der eifersüchtige Ašmodai*</u>

In Assyrien erblindet der gottesfürchtige Tobit, der Vater des Tobias, beim Einhalten der Reinheitsvorschriften an Vogelkot. Angesichts dieses Unglücks betet er zu Gott und bittet ihn um Erlösung durch den Tod. Anders als Hiob ist Tobit davon überzeugt, dass nicht nur seine Väter, sondern auch er selbst

---

[1601] Vgl. *Davis*, 1971, 754f.; *Maier*, 1976, 678.

[1602] Vgl. *Neubauer*, 1878; *Fitzmyer*, 2003, 151.

[1603] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 150. G1 (*Codex Vaticanus*): v8: Ασμόδαυς τὸ πονηρὸν δαιμόνιον; v17: Ασμοδαυν τὸ πονηρὸν δαιμόνιον – G2 (*Codex Sinaiticus*): v8: Ασμόδεος τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρόν; v17: Ασμοδαῖον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρόν, vgl. *Weeks/Gathercole/Stuckenbruck*, 2004, 118.130. Vgl. zur Textüberlieferung *Fitzmyer*, 2003, 3-28; *Ego*, 1999, 875-884; *Schüngel-Straumann*, 2000, 39-42; *Moore*, 1996, 53-64; *Hanhart*, 1984, 11-20; jetzt bes. *Weeks/Gathercole/Stuckenbruck*, 2004, 1-60. Im Folgenden wird der Text nach G2 zitiert, der auch in 4Q196-199 (aram.) und 4Q200 (hebr.) fragmentarisch bezeugt ist (*Stuckenbruck*, 2002, 264) und vermutlich eher den Bestand des Urtexts des Tobitbuchs bietet als die gekürzte und geglättete Fassung von G1, vgl. *Fitzmyer*, 2003, 45; *Stuckenbruck*, 2002, 264f.; *Schüngel-Straumann*, 2000, 40; *Schmitt*, 2002, 28. Verszählung und Zitierung erfolgen soweit nicht anders angegeben nach *Weeks/Gathercole/Stuckenbruck*, 2004 bzw. *Fitzmyer*, 2003. Abweichungen der wichtigsten Varianten werden angegeben, wenn sie für die vorliegende Fragestellung relevant sind.

gesündigt hat und er daher gestraft wird – allerdings wissen die Leserinnen und Leser von keiner einzigen Sünde des vorbildlichen Tobit.
Zur gleichen Zeit wird in Ekbatana in Medien die Jüdin Sara von ihrer Magd geschmäht, weil ihre sieben Ehemänner jeweils in der Hochzeitsnacht umgekommen sind. Die Ursache hierfür ist der „böse Dämon Ašmodai". Wo der Dämon herkommt oder wer ihn geschaffen hat, erfahren wir nicht. Ašmodai ist ein Grenzgänger, der als Passage-Dämon eine biographische Grenze, nämlich die Hochzeitsnacht bewacht, und zwar im Blick auf die Frau (**TobG2 3,7f.**):[1604]

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ	[7]An demselben Tag geschah es,
συνέβη Σάρρα τῇ θυγατρὶ Ῥαγουὴλ	daß Sara, die Tochter Raguels,
τοῦ ἐν Ἐκβατάνοις τῆς Μηδείας	in Ekbatana in Medien,
καὶ αὐτὴν ἀκοῦσαι ὀνειδισμοὺς	Schmähungen hören mußte
ὑπὸ μιᾶς τῶν παιδισκῶν τοῦ πατρὸς ἑαυτῆς	von einer der Mägde ihres Vaters.
διότι ἦν ἐκδεδομένη ἀνδράσιν ἑπτά	[8]Denn sie war sieben Männern gegeben worden
καὶ Ασμόδεος τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπέκτεννεν αὐτοὺς	und der böse Dämon Ašmodai tötete sie,
πρὶν ἢ γενέσθαι αὐτοὺς μετ᾽ αὐτῆς	bevor sie mit ihr gewesen waren
καθάπερ ἀποδεδιγμένον ἐστὶν ταῖς γυναιξίν	so wie es den Frauen vorgegeben ist.[1605]
καὶ εἶπεν αὐτῇ ἡ παιδίσκη	Und die Magd sagte zu ihr:
σὺ εἶ ἡ ἀποκτέννουσα τοὺς ἄνδρας σου	„Du bist es, die ihre Männer tötet!
ἰδοὺ ἤδη ἀπεκδέδοσαι ἑπτὰ ἀνδράσιν	Sieh, sieben Männern bist du schon gegeben worden
καὶ ἑνὸς αὐτῶν οὐκ ὠνομάσθης	und durch keinen von ihnen bist du benannt!"[1606]

Ähnlich wie die mesopotamischen Lil-Geister und Lilit in der jüdischen Tradition (s. 5.2) steht der Dämon Ašmodai für die Gefahren, die biographische Übergänge begleiten.[1607] Der Männermord geschieht charakteristischerweise immer in der Hochzeitsnacht, d.h. an einem zweifachen Übergang: Im Zwischenbereich der Nacht, die den Zugriff von Schadensgeistern fördert, ebenso wie an der Schwelle zum Ehevollzug, zu dem es dann nicht mehr kommt. Dabei erscheint in der patriarchalen Gesellschaft vor allem der Mann als gefährdetes Opfer, das es zu schützen gilt, die Frau bzw. das weibliche Element (vgl. Lilit [s. 5.2.1.1]) dagegen – in der Tobiterzählung zumindest nach den äußeren Anzeichen zu urteilen – als Verführerin: „Die

---

[1604] Zu den Ähnlichkeiten mit dem *eṭel lilî* (s. Anm. 1019), vgl. *van der Toorn*, 2003, 71.

[1605] G1 endet mit ὡς ἐν γυναιξίν, VL (*Asmodeus daemonium nequissimum*) korrespondiert mit G2, Vg lässt *nequissimum* („liederlich") aus und endet mit *antequam fierent cum illa in coniugo* („sobald sie mit ihr in das Schlafzimmer eingetreten waren"). 4Q197 1,3 hat nur „der böse Dämon tötete sie" ([שדא באי]שא קטל[אנון]), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 150f.

[1606] G1: καὶ ἑνὸς αὐτῶν οὐκ ὠνάσθης („und keinen hast du erfreut"), ähnlich VL: *et nullo eorum fruita es* („du hattest durch keinen von ihnen Freude").

[1607] Vgl. *Jansen*, 1965, 142-149; *van Gennep*, 1908 (1999), 114-141; *Kruger*, 1995, 69-81.

starke sexuelle Komponente des Dämonismus, deutlich u.a. in der altjüdischen Dämonogonie, welche die bösen Geister von geschlechtlichen Verfehlungen Adams und Evas oder der Sintflutgeneration herleitet, geht zurück auf die Angst des Mannes vor dem ekstatischen Selbstverlust im Orgasmus, aber auch auf sein Grauen vor den (als real gewerteten) Phantasiegebilden des Sexualtraumes."[1608]

Dass die Gefahr in der Tobiterzählung hintergründig männlich und nicht weiblich verkörpert wird, dient der Erklärung der Handlungsmotivation des Dämons (**TobG2 6,14f.**):

τότε ἀποκριθεὶς Τωβείας εἶπεν τῷ Ραφαὴλ	[14a]Da antwortete Tobias dem Rafael:
Ἀζαρία ἄδελφε	[b]„Azaria, Bruder,
ἤκουσα ὅτι ἑπτὰ ἤδη ἐδόθη ἀνδράσιν	ich habe gehört, dass sie schon sieben Männern gegeben wurde,
καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς νυμφῶσιν αὐτῶν	[c]und sie sind gestorben in ihren Brautgemächern
τὴν νύκτα ὁπότε εἰσεπορεύοντο πρὸς αὐτήν	in der Nacht, als sie sie zu ihr eingingen
καὶ ἀπέθνησκον	- und sie starben.
καὶ ἤκουσα λεγόντων αὐτῶν	[d]Und ich habe sie sagen hören,
ὅτι δαιμόνιον ἀποκτέννει αὐτούς	dass ein Dämon sie getötet hat.[1609]
καὶ νῦν φοβοῦμαι ἐγώ	[15a]Und nun fürchte ich mich,
ὅτι αὐτὴν οὐκ ἀδικεῖ	denn ihr tut er nichts Böses.
ἀλλ᾽ ὃς ἂν θελήσῃ ἐγγίσαι αὐτῆς	Aber wer sich ihr nähern möchte,
ἀποκτέννει αὐτόν	den tötet er.

Anders als bei den Lil-Geistern scheint im Tobitbuch nicht primär der Wunsch des Dämons im Vordergrund zu stehen, zu töten bzw. die Nachkommenschaft zu gefährden[1610], sondern seine „Liebe" zu Sara: Während in G2 das Handeln des Ašmodäus nicht begründet wird, wird in TobG1 6,15 (vgl. 4Q197 4 II,9; VL)[1611] der Dämon als eifersüchtiger *Incubus* gezeichnet.

[1608] *Böcher*, 1981, 273. Schon *van der Leeuw*, [2]1956, 146.218-221, sieht in der Hochzeitsnacht einen Übergang der besonders den Mann gefährdet, *ders.*, 1928, 960; *van Gennep*, 1908 (1999), 114-141; vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 133.

[1609] Zu v14d haben weder G1 noch Vg eine Entsprechung, VL hat *audiui etiam quosdam dicentes quoniam daemonium est quod illos occidit* („Ich habe gehört, dass einige sagen, dass es ein Dämon ist, der sie getötet hat").

[1610] Vgl. *Jansen*, 1965, 142f.

[1611] G1 hat zwei erweiternde Erklärungen: Erstens den Zusatz καὶ νῦν ἐγὼ μόνος εἰμὶ τῷ πατρὶ („Und nun: Ich bin das einzige Kind meines Vaters", diese Erklärung folgt in G2 erst nach v15a), zweitens den Zusatz ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν („denn ein Dämon liebt sie", es fehlt der Satz, dass er Sara deswegen verschont), ähnlich 4Q197 4 II,9: [וכען ד]חל אנה [מ]ן שדא די [רחם לה] („Nun fürchte ich mich vor dem Dämon, der sie liebt"); VL: *Et nunc timeo hoc daemonium, quoniam diligit illam: et ipsam quidem non uexat, sed eum illi adplicitus fuerit ipsum occidit* („Nun fürchte ich diesen Dämon, der sie liebt: Ihr schadet er nicht, aber denjenigen, der mit ihr in Kontakt gebracht wird, den tötet er"), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 215; *Schnupp*, 2004, 71.

Der Dämon ‚liebt' Sara – darum tut er ihr nichts[1612] (vgl. Gen 6,1-4; 1Hen 6[1613]). Dass der Zusatz, dass der Dämon Sara verschont, wiederum nur die vordergründige (männliche) Wahrnehmung der Realität darstellt, wird hintergründig durch das Leid Saras deutlich. Sara bleibt zwar am Leben, aber ihr wird der Tod gewünscht[1614] und sie möchte selbst am liebsten sterben. Auf die Selbsttötung verzichtet sie nur aufgrund der Hoffnung, dass Gott selbst ihr diesen Dienst tun wird – der damit vom heilenden zum tötenden Gott würde – und zugunsten ihres Vaters (Saras Mutter findet keine Erwähnung, der Vater hingegen wird viermal genannt[1615]), damit dieser nicht noch mehr Schande durch sein einziges Kind[1616] erleben muss (Tob 3,10). Die „Liebe" des Dämons erweist sich in ihrer Wirkung also als pervertiert: Indem er liebt, tötet der Dämon und verhindert, dass die „Geliebte" leben kann. In der griechischen Version der Tobiterzählung wird zudem das Thema der Endogamie (vgl. Tob 6,16) für die Erfüllung des mosaischen Gesetzes als zentral angesehen.[1617] Ašmodai gilt damit in zweifacher Hinsicht als der „völlig Fremde, der ‚ganz Andere'": Indem er Sara besitzen will, wird er nicht nur zum „Sterbebegleiter" Saras und persönlichen Feind des Tobias, sondern er steht gleichzeitig dem Volk in der Diaspora gegenüber, weil er das Prinzip der Endogamie gefährdet.[1618] Das Leiden Saras und die Gefahr für Tobias und das jüdische Volk wird also durch ein transzendentes Wesen verursacht. Dass der Dämon mit seinem Handeln dabei gleichzeitig im Grunde für Tobias arbeitet, gehört zur Ironie der Erzählung[1619], denn hätte Ašmodai die sieben ersten Ehemänner der Sara nicht getötet, wäre sie auch für Tobias verloren.

[1612] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 215: „The love is immediately explained by the juxtaposed verb, 'does her no harm'."

[1613] Die Szene in Gen 6,1-4 spricht selbst nicht von einem sündhaften „Abfall" der Göttersöhne, sondern stellt eine Ätiologie für die Begrenzung des menschlichen Lebensalters dar. Wirkungsgeschichtlich gelesen ist der Text jedoch ein literarisches Zeugnis dafür, wie sich die Dämonologie der zwischentestamentlichen Texte entwickelt, vgl. *Pagels*, 1991, 120-123; *Hendel*, 2004, 11-34; *Stuckenbruck*, 2004, 87-118. *Smith*, ^{2}1889, 101, nimmt Gen 6,1-4 zum Anlaß, die Überlegenheit der „israelitischen Religion" zu betonen: „Dass die Engel als ‚Söhne der Götter' in der altsemitischen Mythologie eine Rolle spielen, ist aus Gen 6,1-4 deutlich zu ersehen; denn die Söhne der Götter, die mit den Töchtern der Menschen Ehen eingehen, haben in der Religion des alten Testaments keine Stelle. Die Sage muss aus einer niedrigeren Stufe der Religion herübergenommen sein; vielleicht war es eine locale, mit dem Hermon verknüpfte Sage".

[1614] Vgl. *Deselaers*, 1982, 88f.

[1615] Vgl. *Moore*, 1986, 145; zum Gebet auch 152-154.

[1616] Sowohl Sara als auch Tobias sind Einzelkinder, wie mehrfach betont wird (Tob 3,15; 6,10.14; 8,17).

[1617] Vgl. *Ego*, 2003, 315; *dies.*, 2002, 278-280; *Deselaers*, 1982, 295.

[1618] *Ego*, 2003, 315.

[1619] Zu Humor und Ironie in der Tobiterzählung, vgl. *Schnupp*, 2004, 77; *Schüngel-Straumann*, 2002, 42.

Für ihre Magd – die in 8,13f. berichten muss, dass Tobias lebt und Raguel das letzte Grab umsonst geschaufelt hat, und so selbst zum Opfer ihres Spotts wird – ist eindeutig, dass Sara ein *Killer Wife* ist, das ihre Männer auf dem Gewissen hat (Tob 3,8). Der Spott der Magd verstärkt das Leiden Saras[1620] und beinhaltet zugleich eine Anschuldigung, von der die Leserinnen und Leser wissen, dass sie falsch ist. Damit steht Sara in einem ähnlichen Dilemma wie Tamar in Gen 38, die ebenfalls wie Sara – allerdings von ihrer männlichen Umgebung – als eigentlich Schuldige für das Versterben ihrer Männer angesehen wird.[1621] Über den Namen „Sara“ wird zudem eine Linie zur Erzmutter gezogen, die sich von der schwangeren Sklavin Hagar herabgesetzt fühlt (Gen 16,4; vgl. 1Sam 1,6f.). Eine Frau ohne Ehemann und Kinder ist für die patriarchale Gesellschaft gestorben: „Sara wird in allen drei Dimensionen ihres Daseins verspottet: Als Tochter ihres Vater, als Ehefrau und mögliche Mutter“[1622] – alle drei Dimensionen definieren Sara über ihren Bezug zu Männern. Ihre demütige, den patriarchalen Werten konforme Haltung als Tochter und Frau wird auch erzählerisch eingeholt: Von Sara werden außer dem Gebet in 3,11-15 und dem „Amen, Amen“ in 8,8 keine eigenen Worte überliefert.[1623] Sara ist eine „stille Dulderin“. Anders als Tobit weiß sie um ihre Unschuld, ergibt sich aber geduldig in ihr Schicksal.
Tobit und Sara werden als die beiden Protoypen des frommen Lebens dargestellt. Ähnlich wie bei Hiob deutet nichts darauf hin, dass es hier eine hintergründige Sünde geben könnte, die das Leiden rechtfertigen würde, obwohl Tobit annimmt, dass sowohl er als auch seine Väter gesündigt haben, und sein Leid daher gerechtfertigt ist. Die Leserinnen und Leser aber wissen mehr: Sie kennen erstens weder von Tobit noch von Sara eine Sünde, sondern müssen sich vielmehr fragen, warum der arme Tobit gerade durch die Einhaltung der Reinheitsvorschriften erblindet. Zweitens wissen sie, dass nicht Gott für Saras das Leid verantwortlich ist, sondern der böse Dämon Ašmodai. Sara kann nichts dafür, dass der Dämon sie „liebt“. Die Erzählung arbeitet also auf zwei Ebenen: Für die Leserinnen und Leser ist klar, dass die Sara und Tobit unschuldig sind. Während es bei Hiob und Josua der Wille Gottes ist, der den Zusammenhang außer Kraft setzt, ist es im Buch Tobit hintergründig der Dämon, der den Tun-Ergehen-Zusammenhang sprengt. Gleichzeitig aber untergräbt die Erzählung wiederum das Werk des Dämons, indem die Unbescholtenheit der beiden Kranken letztlich dazu führt, dass Gott eingreift: Er ist zwar nicht verantwortlich für das Leid, kann es aber nach seinem Willen durchaus beheben, wie im Verlauf der Erzäh-

---

1620 Vgl. zum Motiv des Spottens der Feinde *Schüngel-Straumann*, 2000, 82.

1621 Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 82-85. Nach b*Jev* 64b wird eine Frau, deren Männer sterben, „Mörderin“ (*qatlanit*) genannt und soll allerhöchstens drei Männer haben, vgl. *Moore*, 1996, 148.

1622 *Schüngel-Straumann*, 2000, 85.

1623 Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 85.

lung klar wird. So holt Gott wieder ein, was durch das Handeln des Dämons als gefährdet erschien: Letztlich werden die Frommen gerettet. Für die Erzählfiguren aber zählt das, was vor Augen ist. Ihnen sind die Vorgänge im Transzendenten, die die Leserinnen und Leser kennen, verborgen. Diese Doppeldeutigkeit erzeugt eine ironische Spannung in der Erzählung und macht einen wesentlichen Zug in der Erzähltechnik des Tobitbuchs aus.[1624] Auch räumlich und zeitlich arbeitet die Erzählung auf verschiedenen Ebenen: So werden die Gebete Tobits und Saras nicht nur gleichzeitig gebetet (3,7), sondern auch gleichzeitig „erhört und vor die Herrlichkeit Gottes gebracht" (3,16).[1625] Damit werden die irdischen Geschichten von Tobit und Sara und ihrer jeweiligen besonderen Frömmigkeit[1626] im Himmel miteinander verknüpft. Die Leserinnen und Leser wissen jetzt, dass alles gut werden wird: Rafael wird geschickt, um zu heilen und zu (er)lösen (**TobG2 3,16f.**):

ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ
εἰσηκούσθη ἡ προσευχὴ
ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
καὶ ἀπεστάλη Ῥαφαὴλ ἰάσασθαι τοὺς δύο
Τωβεὶν ἀπολῦσαι τὰ λευκώματα ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ
ἵνα ἴδῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς τοῦ θεοῦ
καὶ Σάρρᾳ τῃ Ῥαγουὴλ
δοῦναι αὐτὴν Τωβείᾳ τῷ υἱῷ Τωβεὶθ γυναῖκα
καὶ λῦσαι Ἀσμοδαῖον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ' αὐτῆς

[16]In diesem Moment
wurde das Gebet gehört
indem es vor die Herrlichkeit Gottes gebracht wurde.
[17a]Und Rafael wurde geschickt, um die beiden zu heilen:
[b]Tobit, indem er ablöse die weißen Flecken auf seinen Augen,
damit er sehen könnte mit den Augen das Licht Gottes[1627],
[c]und Sara, die (Tochter) Raguels,
um sie dem Tobias, dem Sohn des Tobit, zur Frau zu geben
und den bösen Dämon Ašmodai von ihr zu lösen.[1628]

[1624] Zur Doppelbödigkeit der Tobiterzählung vgl. *von den Eynde*, 2005, 273-280. Die Zweigleisigkeit der Erzählung spiegelt sich auch im Wechsel zwischen dem autobiographischen Ich-Erzähler am Anfang der Erzählung und der Forrtführung der Geschichte durch einen auktorialen Erzähler, vgl. *Ego*, 2002, 272.

[1625] Zur „Scharnierstelle" Tob 3,16f., vgl. *Schnupp*, 2004, 49f.; *Nowell*, 1989, 24f.; *Moore*, 1996, 143.

[1626] Saras Frömmigkeit wird durch die Zusätze der TobVg 3,16-19 (vgl. TobVg 6,16-22 (s. Anm. 1669); TobVg 8,9-10 (s. Anm. 1670) verstärkt: [16]‚Du weißt, Gott, dass ich niemals einen Ehemann begehrt habe (*quia numquam concupivi virum*) und meine Seele reingehalten habe vor jeglicher Lust (*ab omni concupiscentia*). [17]Weder hielt ich mich zu denen, die spielen, noch habe ich mich gemein gemacht mit denen, die in Leichtigkeit daherspazieren. [18]Einen Mann aber mit deiner Furcht – nicht mit meiner Lust – (*virum autem cum timore tuo non libidine*) war ich einverstanden mir zu nehmen, [19]aber entweder war ich ihrer unwürdig oder sie waren meiner vielleicht nicht würdig – vielleicht weil du einen anderen Mann für mich aufbewahrt hast.

[1627] Der Zusatz fehlt bei G1.

[1628] G1 spricht schon hier vom Fesseln des Dämons: καὶ δῆσαι Ἀσμόδαυν τὸ πονηρὸν δαιμόνιον („und um den den bösen Dämon zu fesseln"); VL: *et colligare Asmodeum daemonium nequissimum ab illa* („und den verdorbenen Dämon von ihr fernzuhalten").

διότι Τωβιᾳ ἐπιβάλλει κληρονομῆσαι αὐτὴν	[d]Denn Tobias sollte sie als Erbe erhalten
παρὰ πάντας τοὺς θέλοντας λαβεῖν αὐτήν	vor allen, die sie haben wollten.

Der Name des Engels Rafael („Gott hat geheilt“[1629]) ist Programm: Der Engel verkörpert eine Gott zugeschriebene Tätigkeit (vgl. Ex 15,26 [s. S. 292]). Nach Tob 12,15 gehört Rafael zu den sieben heiligen (nur G1) Engeln, die vor die „Herrlichkeit des Herrn“ (G1: „Heiliger“) hineingehen. Anders als die מַלְאָכִים, die sowohl positiv als auch negativ wirken können[1630], ist im Tobitbuch der Engel Rafael eindeutig positiv besetzt: Der Begriff „Bote“ (ἄγγελος) kann jetzt auch mit dem Zusatz „heilig“ (ἅγιος) versehen werden, er wird wie Jahwe auf dem Angesicht verehrt (Tob 12,16). Zusammen mit der pluralischen Verwendung des Wortes ἄγγελος in Tob 8,15; 11,14 scheint dies auf die Vorstellung eines Thronrates zu verweisen sowie die beginnende Ausbildung einer Angelologie mit hierarchischen Strukturen zu spiegeln.[1631] Tob 12,12 berichtet von Rafaels Mittlertätigkeit: Er selbst hat die Gebete Tobits und Saras vor Gott gebracht.[1632] Rafael als Engel gehört zur himmlisch-göttlichen Sphäre. Rafael als menschlicher Reisebegleiter Azaria („Jahwe hat geholfen“[1633]) hingegen verkörpert die Präsenz der göttlichen Hilfe auf Erden. Als „Bruder“ des Tobias überschreitet er mit diesem Ländergrenzen und vermittelt ihm himmlisches Wissen pharmazeutisch-magischer Art sowie über die Vorsehung (Tob 6,7-9.16-18), so dass Tobias zum eigenen Handeln ermächtigt wird. Auch im Wesen Rafaels findet sich also eine Zweipoligkeit, die den Protagonisten der Erzählung erst in der Epiphanieszene in Tob 12 aufgedeckt wird, den Leserinnen und Lesern hingegen dadurch vor Augen geführt wird, dass der Engel von Menschen mit seinem Menschennamen Azaria angesprochen, vom allwissenden Erzähler aber immer mit seinem Engelnamen Rafael benannt wird.
Dem Engel gegenüber steht der böse Dämon, der die äußere Zweipoligkeit der Welt verkörpert. Der Dämon versucht, die von Ewigkeit her festgelegte

---

[1629] Zum Namen Rafael vgl. *Schnupp*, 2004, 51.

[1630] Vgl. aber die Anspielung auf Gen 24,17, vgl. *Fitzmyer*, 2003, 161.

[1631] Vgl. *Deselaers*, 1982, 368; *Schnupp*, 2004, 49, die zusätzlich das verwendete *passivum divinum* anführt.

[1632] Vgl. zu Rafael als Gebetsmittler *Schnupp*, 2004, 46-48.57f.; *Deselaers*, 1982, 367f.; *Dhorme*, 1960, 50. 1Hen 40,9 nennt Rafael unter den vier Engeln, die dazu bestimmt sind, alle Krankheiten und Wunden der Menschenkinder zu heilen, vgl. *Fitzmyer*, 2003, 161. Zu Rafael außerdem: 1Hen 9,1; 10,4.9; 20,3; 20,1-8; 22,3.6; 71,8.9, vgl. *Mach*, [2]1999, 1299-1300; *de Roo*, 2000, 238f. Nach *Sohar* III 18b steht Rafael hinter Gottes Thron. Später wird Rafael als Arzt in verschiedene Erzählungen eingefügt (er heilt Abraham nach seiner Beschneidung, Jakob nach dem Kampf mit Michael am Jabbok) und er errettet Lot aus Sodom. Im Christentum gilt Rafael als einer der sieben Erzengel, vgl. *Moore*, 1996, 160f. Zu einer Beschwörung auf einer Zauberschale vgl. *Montgomery*, 1913, Bowls 14; 20.

[1633] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 184f.

göttliche Ordnung zu stören: Obwohl Tobias für Sara bestimmt ist, liebt Ašmodai die Frau (vgl. Tob 6,17) und will sie für sich behalten. Beide Mächte, Gottes Heilshandeln und der Versuch des Bösen, das Leben zu stören, werden bei Tobit durch die Personalisierungen in Rafael und Ašmodai konkret-präsent gedacht.[1634]

<u>2. Vorbereitung der Dämonenvertreibung: Der Fisch als Apotheke</u>

Im sechsten Kapitel des Tobitbuchs wird die Heilung Tobits und Saras vorbereitet. Tobias und Rafael treffen an einem Fluß auf einen Fisch, der den „Fuß“ (G2) des Tobias verschlingen will.[1635] Wenn hinter dem „Fuß“ des Tobias tatsächlich ein Euphemismus für dessen Genitalien (vgl. Ruth 3,7) stehen sollte[1636], würde das die Thematik des Buches gut unterstreichen: Tobias ist als Mann in der Hochzeitsnacht gefährdet. Die Frage, wie das Tier, das Tobias verschlingen will, zoologisch exakt zu bestimmen ist, hat zu vielfältigen Spekulationen geführt (Fisch? Krokodil? Nilpferd? Hai?).[1637] Vermutlich geht es für die Erzählung allerdings nicht darum, die Gattung des Tieres genau zu bestimmten, sondern vielmehr um die Metapher des Fisches für das Chaos, das vielleicht zusätzlich eine humoristische Anspielung und Umkehrung des Fischmotivs im Jonabuch (vgl. Tob 14,4) beinhaltet: Der „große Fisch“ kann von Tobias nicht nur gefangen werden, sondern wird schließlich selbst von Tobias „gefressen“ bzw. für die Weiterreise gepökelt.[1638] Das Zusammentreffen mit dem Fisch geschieht zudem in der ersten Nacht. Die „Nacht“ gilt als Zeit des Todes und des Chaos (s. S. 96) und bildet als Gegensatzpaar mit dem Wort „Tag“ ein Leitmotiv in der Tobiterzählung[1639]: Der Dämon schlägt in der Hochzeitsnacht zu, Tobit soll wieder das Licht Gottes sehen. Gleichzeitig hat der Fisch eine wichtige Funktion für den Fortgang der Erzählung, denn er bietet gleichsam die Apotheke, die Rafael benötigt, um seinen Auftrag zu erfüllen (**TobG2 6,7-9**):

καὶ τότε ἠρώτησεν τὸ παιδάριον τὸν ἄγγελον	[7]Und dann fragte der Junge den Engel
καὶ εἶπεν αὐτῷ	und sagte zu ihm:
Ἀζαρία ἄδελφε	„Azaria, Bruder,
τί τὸ φάρμακον	was für eine Medizin[1640]
ἐν τῇ καρδίᾳ	ist in dem Herz
καὶ τῷ ἥπατι τοῦ ἰχθύος	und der Leber des Fisches

[1634] Vgl. *Deselaers*, 1982, 369.

[1635] Nach der Kurzform G1 will der Fisch den ganzen Tobias fressen.

[1636] *Moore*, 1996, 199.

[1637] Vgl. *Moore*, 1996, 198f.; *Nowell*, 1986, 33; *Schüngel-Straumann*, 2000, 116; *Fitzmyer*, 2003, 205f. Schon *Müller*, 1908, 23, wendet sich gegen eine Deutung als Krokodil, denn „kein Mensch kann ein Krokodil ergreifen und es an Land werfen, man brät es auch nicht zum Abendessen, und nimmt es nicht gesalzen als Proviant mit“.

[1638] Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2002, 42; *Moore*, 1996, 200f.

[1639] Vgl. *Nowell*, 1986, 33; *Moore*, 1996, 198.

[1640] Vgl. 4Q197 4 I,12: מה סם בלבב נונא, *Stuckenbruck*, 2002, 266.

καὶ ἐν τῇ χολῇ	und der Galle?
καὶ εἶπεν αὐτῷ	8Und er (Rafael) sagte zu ihm:
ἡ καρδία καὶ τὸ ἧπαρ αὐτοῦ ἰχθύος	„Das Herz und die Leber des Fisches
κάπνισον ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός	verbrennt man vor einem Menschen oder einer Frau
ᾧ ἀπάντημα δαιμονίου ἢ πνεύματος πονηροῦ	die geplagt werden von einem Dämon oder einem bösen Geist.
καὶ φεύξεται ἀπ' αὐτοῦ πᾶν ἀπάντημα	Und es wird fliehen von ihnen alle Plage
καὶ οὐ μὴ μείνωσιν μετ' αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα	und nicht wird er mehr bleiben mit ihnen für alle Zeit.[1641]
καὶ ἡ χολή	9Und die Galle,
ἐνρχεῖσαι	um zu salben
ἀνθρώπου ὀφθαλμούς	die Augen eines Menschen,
οὗ λευκώματα ἀνέβησαν ἐπ' αὐτῶν	der weiße Flecken auf ihnen bekommen hat,
ἐμφυσῆσαι ἐπ' αὐτοὺς	um auf sie zu hauchen
ἐπὶ τῶν λευκωμάτων	auf die weißen Flecken
καὶ ὑγιαίνουσιν	und sie werden gesund werden.

Genauso wie Götter durch den guten Geruch von Opfern besänftigt werden können, können böse Geister durch den unangenehmen Geruch verbrannter Ingredienzen vertrieben werden. Das Ausräuchern von Dämonen ist als magisch-medizinische Praxis breit bezeugt, wenn auch nicht mit Hilfe von Fischen.[1642] Nach Tob 6,8 kann so jegliche dämonische Bedrohung abgewehrt werden. Auch dass Fischgalle als medizinisches Heilmittel bei Augenleiden[1643] galt, lässt sich in verschiedenen antiken Texten belegen.[1644] Die Leber hat zudem eine besondere Bedeutung in der Omendeutung, das Herz gilt als Sitz des Lebens.[1645] Nach G2 werden sowohl das Herz, als auch die Galle und die Leber des Fisches als φάρμακον (aram. סם) bezeichnet (vgl. Tob 6,4.7; Tob 11,8.11). Nach der längeren Version des Sinaiticus (G2) unterrichtet in Tob 6,8 Rafael Tobias über Möglichkeiten, Dämonen für immer zu vertreiben. Dieser Zusatz fehlt hingegen im Vaticanus (G1), der auch in Tob 11,8.11 den Begriff φάρμακον (aram. סם) bei der Heilung des Tobit ausläßt.[1646]

1641 Es geht nach G2 also um die generelle Abwehr von Dämonen, vgl. ähnlich auch 4Q194 4 I,12-14. Anders hingegen die Kurzform in G1: Hier steht nur καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ὀχληθῇ („und nicht wird sie sich ihnen mehr nähern"), der umfassende Schlussteil des Satzes fehlt.

1642 Vgl. *Kollmann*, 1994, 292; *Schnupp*, 2004, 68f. (Anm. 308); *Moore*, 1996, 211-215; *Jansen*, 1965, 144.

1643 Zum speziellen Leiden des Tobit und seiner Heilung vgl. *Kollmann*, 1994, 293-297.

1644 Vgl. *von Soden*, 1966, 81f.; *Kollmann*, 1994, 297; *Fitzmyer*, 2003, 209; *Stuckenbruck*, 2002, 263 (Anm. 14); *Moore*, 1996, 201f.

1645 Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 134; *Jansen*, 1965, 145, auch zum Zusammenhang von Fischen mit Hochzeitsriten.

1646 Vgl. *Stuckenbruck*, 2002, 267.

Rafaels Tätigkeit als Heiler ist nach Tob 3,17 ganzheitlich orientiert: Er soll nicht nur das Augenleiden des Tobit heilen, um ihm zu ermöglichen, das „Licht Gottes" zu sehen – damit wird zugleich die Heilung religiös eingeholt und in Gegensatz gestellt zum Leitwort der Dunkelheit (Tob 4,10; 5,10; 10,5; 11,8.14; 13,11; 14,10)[1647] –, sondern sich auch in besonderer Weise um Sara kümmern, indem er sie ihrem rechtmäßigen Ehemann zuführt und den sie verfolgenden Dämon von ihr „löst": Über das Wort λῦσαι TobG2 3,17 (G1: δῆσαι) werden die Leiden des Tobit und der Sara miteinander verknüpft. Beide sollen „erlöst" werden von ihren jeweiligen Übeln (vgl. Tob 8,3). Griechisch λῦσαι steht vermutlich für aramäisch פטר, das für die Juden im babylonischen Exil als *terminus technicus* für die Scheidung galt (b*Git* 65b) und sich in aramäischen und mandäischen Zauberinschriften im Kontext von Dämonenaustreibungen findet.[1648] Die Doppelbedeutung des Wortes ist deutlich: Die Dämonenaustreibung bedeutet für Sara gleichzeitig die Scheidung von dem sie „liebenden" Dämon.
Krankheit und dämonischer Bann gehören also für TobG2 zusammen. Damit lässt sich die Vorstellung vom Heilerengel im medizinisch-magischen Denken des vorderen Orients verankern, für das ein enger Zusammenhang zwischen medizinischer und magischer Krankheitsursache besteht (s. 3.1.1)[1649]: Ein mit einem Bann belegter Mensch leidet nicht nur an einer Krankheit, sondern wird auch von äußeren Verlusten heimgesucht. Darum muss auf die Bannlösung die medizinische Therapie folgen, die ebenfalls vom *āšipu* durchgeführt werden kann.[1650] Damit steht das Tobitbuch einerseits in enger Verbindung zu dieser Auffassung von Medizin, andererseits aber auch im Konflikt zur Vorstellung, dass allein Jahwe als Arzt fungieren kann (Ex 15,26; vgl. Dtn 32,39; Hi 5,17f.). Wird Krankheit als Folge menschlichen Fehlverhaltens interpretiert, muss Heilung durch Gottes Vergebung erfolgen (vgl. 2Chr 16,12).[1651] Ähnliche arztfeindliche Texte finden sich auch in der zwischentestamentlichen Literatur, z.B. in 1Hen 7,1 (die gefallenen Wächter unterrichten die Frauen im Gebrauch von Medizin, Beschwörungen und Kräuterkunde, ähnlich wie Azael in 1Hen 8,1.6 [s. S. 218]). Dagegen stehen arztfreundliche Aussagen z.B. in WeishSal 7,15f.20; Sir 37,27-38,15 (Gott ist der Schöpfer der Medizin und der Ärzte) oder Jub 10,10.13 als Gegentext zu 1Hen 7,1: Der von Gott geschickte Mittlerengel unterrichtet die Menschen darin, die bösen Geister fernzuhalten.[1652] Er ist auch derjenige, der von

---

[1647] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 161.
[1648] Vgl. *Ego*, 1999, 943; *Moore*, 1996, 158.
[1649] Vgl. *Maul*, 2004, 86.
[1650] Vgl. *Maul*, 2004, 79-95, bes. 82.86.89; vgl. *Heeßel*, 2004, 97-116, bes. 97.
[1651] *Stuckenbruck*, 2002, 259.
[1652] Vgl. *Stuckenbruck*, 2002, 260-262; *Rabenau*, 1994, 119f.

Gott den Auftrag erhält, die Menschen vor den Giganten zu retten (1Hen 10,9).[1653]
So wird das magisch-medizinische Denken eingebunden in die religiöse Vorstellungswelt des Tobitbuchs: Das Augenleiden des Tobit wird zwar rational erklärt, die Ursache für die Erblindung ist Vogelkot (Tob 2,10).[1654] Das Leiden Saras hingegen wird durch ein transzendentes Wesen, einen bösen Dämon, verursacht. Geheilt werden beide aber durch magisch-medizinische Praxis, die aufgrund der Frömmigkeit der Protagonisten durch Rafael ausgeübt wird. Es handelt sich gerade *nicht* um zwei „recht unterschiedliche Formen von Krankheit".[1655] Eine Trennung zwischen „rationaler" und „magischer" medizinischer Praxis – so wie sie *Kollmann*[1656] für das Buch Tobit ausmacht – widerspricht dem altorientalischen Denken ebenso wie der Fassung G2 des Tobitbuchs. Erst die kürzere Fassung G1 versucht, eine Trennung zwischen „Medizin" und „Magie" herzustellen, die von Hieronymus rezipiert und verstärkt wird.[1657] Damit spiegelt sich im Tobitbuch der Konflikt, der sich auch in den Texten des frühen Judentums findet: Auf der einen Seite wird medizinische Hilfe durch Gott geschickt (Jub), auf der anderen als Weg des Abfalls von Gott verurteilt (1Hen). Im Tobitbuch ist die Hilfe durch Magie und Medizin nicht nur durch Gott legitimiert, sondern wird sogar von ihm geschickt.[1658] Auch damit steht das Tobitbuch wieder in der Tradition des altorientalischen Denkens, nach dem ebenfalls die Götter selbst medizinisch-magische Praktiken legitimieren und in ihnen unterweisen können.[1659] Rafael ist also mit seinem Handeln „auf der Höhe des medizinischen und magischen Wissens der Antike".[1660] Tobias hingegen

---

[1653] Aus den getöteten Riesen entstehen jedoch die bösen Geister, die Nephilim, die seither als Dämonen die Menschen auf der Erde bedrohen, vgl. *Alexander*, 1999, 338f.

[1654] *Hieronymus* vergleicht Tobit mit Hiob (TobVg 2,12-18), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 138f.

[1655] So aber *Kollmann*, 1994, 291. Zu „apotropäischer Medizin" im Testament Salomos vgl. *Alexander*, 2003, 613-635.

[1656] „Bei der Vertreibung des Dämons Asmodaios durch das Räuchern von Leber und Herz des Fisches (8,2f.) handelt es sich um einen genuin magischen Ritus ohne jegliche medizinische Implikation", *Kollmann*, 1994, 292. Dieser Satz wird schon durch Tob 3,17 widerlegt. „Die Galle des von Tobias gefangenen Fisches hingegen findet als Heilmittel gegen die Erblindung Anwendung. Im Unterschied zu (...) Tob 8,2f. handelt es sich hier nicht um einen magischen Ritus, sondern um eine Heilpraktik aus dem Bereich der antiken volkstümlichen Medizin, wobei nicht der geringste Hinweis auf eine dämonische Verursachung der Blindheit Tobits gegeben ist" (293). Gegen *Kollmann*, 1994, 289-299, der bei seiner Untersuchung die Kurzform G1 zugrundelegt, vgl. *Stuckenbruck*, 2002, 262f.

[1657] Vgl. *Stuckenbruck*, 2002, 268f.

[1658] Vgl. *Schnupp*, 2004, 58; *Kollmann*, 1994, 298f.; *Schüngel-Straumann*, 2000, 117.

[1659] Zum „göttlichen Ursprung von Wunder und Ritual", vgl. *Schmidt*, 2004, 100-104.

[1660] *Schnupp*, 2004, 72; vgl. *Kollmann*, 1994, 297.

nicht – es fällt ihm nicht auf, dass er nun das Heilmittel für die Blindheit seines Vaters in den Händen hält.[1661]

3. Überwindung: Die magische Bannung des Dämons

Tobias weiß nach Tob 6, dass nicht Sara am Tod ihrer Ehemänner schuld ist, sondern der Dämon – und hat damit ein Wissen, das er eigentlich kaum haben kann, denn er kennt Sara und ihre Familie noch nicht. So erscheint die Angst des Tobias davor, auch zu sterben, durchaus berechtigt, die er damit begründet, dass sein Tod als einziges Kind seinen Eltern (hier werden Vater und Mutter erwähnt!) großen Kummer bereiten würde (6,14f.)[1662] Trotzdem weiß Tobias aber immer noch weit weniger als Rafael und als dieser als Azaria eigentlich wissen dürfte: Schon von Ewigkeit her ist Sara für Tobias bestimmt.[1663] Während die Angst des Tobias in die Vergangenheit schaut, weiß Rafael aus seiner Engelperspektive um die heilvolle Zukunft des Paares[1664] (**TobG2 6,16-18**):

καὶ λέγει αὐτῷ	[16a]Und er (Rafael) sagte zu ihm (Tobias):
οὐ μέμνησαι τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός σου	[b]„Erinnerst du dich nicht an die Mahnung deines Vaters,
ὅτι ἐνετείλατό σοι	dass er dir geboten hat,
λαβεῖν γυναῖκα ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου	eine Frau zu nehmen aus dem Haus deines Vaters?
καὶ νῦν ἄκουσόν μου ἄδελφε	[c]Und nun höre auf mich, Bruder,
καὶ μὴ λόγον ἔχε τοῦ δαιμονίου τούτου	[d]und habe keine Angst wegen dieses Dämons
καὶ λαβέ	und nimm (sie)!
καὶ γινώσκω ἐγὼ	[e]Und ich weiß,
ὅτι τὴν νύκτα ταύτην δοθήσεταί σοι γυνή	dass in dieser Nacht sie dir zu Frau gegeben wird.
καὶ ὅταν εἰσέλθῃς εἰς τὸν νυμφῶνα	[17a]Und wenn du hineingehst in das Brautgemach,
λαβὲ ἐκ τοῦ ἥπατος τοῦ ἰχθύος καὶ τὴν καρδίαν	[b]nimm von der Leber des Fisches und das Herz
καὶ ἐπίθες ἐπὶ τὴν τέφραν τῶν θυμιαμάτων	und lege es auf die Glut des Räucherwerks.
καὶ ἡ ὀσμὴ πορεύσεται	[c]Und der Geruch wird aufsteigen[1665]
καὶ ὀσφρανθήσεται τὸ δαιμόνιον	[18a]und er wird den Dämon vertreiben
καὶ φεύξεται	[b]und er wird fliehen

[1661] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 210.

[1662] Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 121; *Rabenau*, 1994, 18; *Deselaers*, 1982, 127.

[1663] Allein das Wissen um die Vorsehung sorgt schon dafür, dass Tobias Sara zu lieben beginnt (v19, vgl. Gen 24,67), vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 121.

[1664] Vgl. *Deselaers*, 1982, 129.

[1665] Vg lässt den Satz aus. *Neubauers* aramäischer Text bietet eine interessante Variante des Ausräucherns, die vielleicht den sexuellen Aspekt des Exorzismus unterstreichen soll: ואקטר מיניה תחות לבושה („und räuchere etwas davon unter ihrer Kleidung“), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 217.

καὶ οὐκέτι μὴ φανῇ περὶ αὐτὴν τὸν πάντα αἰῶνα	[c]und niemals mehr bei ihr erscheinen für alle Zeit.[1666]
καὶ ὅταν μέλλῃς γίνεσθαι μετ᾽ αὐτῆς	[d]Und wenn du mit ihr ins Bett gehen willst,
ἐξεγέρθητε πρῶτον ἀμφότεροι	sollt ihr beide zuerst aufstehen
καὶ προσεύξασθε	und beten
καὶ δεήθητε τοῦ κυρίου τοῦ οὐρανοῦ	und den Herrn des Himmels bitten,
ἵνα ἔλεος γένηται καὶ σωτηρία ἐφ᾽ ὑμᾶς	dass euch Gnade und Erlösung gewährt werde.“

Die Vertreibung des Dämons soll also mit magisch-apotropäischen Praktiken vollzogen werden, die Tobias vom Gesandten Gottes selbst erklärt werden. Der Mittler und Grenzgänger wird so gleichzeitig zum medizinisch-magischen Lehrer. Bei dessen Beschreibung des Rituals, das zur Heilung Saras führen soll, fehlt allerdings ein eigentlich elementarer Bestandteil, nämlich die Beschwörungsformel (s. S. 233). Statt dessen soll Tobias, bevor er mit Sara die Ehe vollzieht, zunächst mit ihr um Gnade und Befreiung beten.[1667] Damit wird deutlich der Akzent auf das Gebet gelegt, das dem Exorzismus folgt (vgl. Sir 38,9), was zusätzlich dadurch unterstrichen wird, dass die Bitte um Lösung (vgl. 3,17) dem Exorzismus nachklappt. Die Version der Vg bringt eine zusätzliche Wendung zur Vertreibung des Dämons und eine Verstärkung der in G2 angelegten Linie, die das Gebet als entscheidendes Mittel zu Heilung und Rettung herausstreicht[1668]: Nach TobVg 6,16-22[1669] sind es die Menschen selbst, die durch ihre Unkeuschheit den Dämon auf sich ziehen (vgl. TobVg 3,16-19 [s. Anm. 1626]; 8,9-10[1670]).

1666 G1 läßt einen v17f korrespondierenden Zusatz aus.

1667 Zum Gebet vgl. *Rabenau*, 1994, 141-147; *Nowell*, 1986, 37.

1668 Zur Diskussion, ob die Zusätze des Hieronymus ihren Ursprung im den Qumran-Fragmenten haben, vgl. *Moore*, 1996, 242-245.

1669 „[16]Da sagte der Engel Rafael: ‚Höre auf mich und ich werde dir zeigen, wer diejenigen sind, über die der Dämon Oberhand (*praevalere potest daemonium*) gewinnen kann: [17]Diese nämlich, die ihre Ehe so vollziehen, dass sie Gott von sich und ihrem Sinn ausschließen und sich hingeben ihrer Lust (*suae libidini*) wie ein Pferd oder ein Maultier, das keinen Verstand hat – über die herrscht der Dämon. [18]Du aber, wenn du sie genommen hast, geh in das Brautgmach, für drei Tage enthalte dich ihrer (*per tres dies continens esto ab ea*) und gib dich mit ihr nichts anderem hin als nur den Gebeten. [19]In derselben Nacht zünde die Innereien des Fisches an und der Dämon wird in die Flucht geschlagen (*fugabitur daemonium*). [20]In der zweiten Nacht wird dir Gemeinschaft mit den heiligen Patriarchen gewährt werden (*in copulatione sanctorum patriarcharum admitteris*), [21]in der dritten Nacht aber wirst du Segen empfangen, dass euch gesunde Söhne geboren werden. Nachdem die dritte Nacht vorüber ist, nimm die Jungfrau mit Gottesfurcht (*accipies virginem cum timore Domini*) – mehr durch Liebe zu Söhnen als durch das Begehren geleitet (*amore filiorum magis quam libidinis ductus*) so dass du im Samen Abraham Segen in Söhnen erfährst (*in semine Abrahae benedictionem in filiis consequaris*)“; vgl. zum Text auch *Fitzmyer*, 219f.

1670 „Und nun, Herr, du weißt, dass ich nicht aus fleischlicher Lust meine Schwester nehme (*non luxuriae causa accipio sororem meam*), sondern nur aus dem Wunsch nach Nachkommenschaft, durch die dein Name gesegnet werden möge in Ewigkeit.“

Das unterstreicht auch noch einmal TobVg 8,4f., die die Praxis der dreitägigen Enthaltsamkeit vor dem Vollzug der Ehe schildert („Tobiasnächte“).[1671] Tobias nimmt Sara keineswegs aus Lust zur Frau, sondern aus lauteren Motiven (v7.9-10). Durch keusches, d.h. dem propagierten Wertesystem angemessenes Verhalten kann man sich des Dämons erwehren.[1672] Das Verbrennen der Fischinnereien ist nur noch nebensächliche Hilfe zum Vertreiben des Dämons. Während in der griechischen Version Ašmodai als numinoser Feind Tobits und der Endogamie erscheint, der Sara fast zum Selbstmord treibt, wandelt er sich in der Vg vom „ganz Anderen“ zu einer „personalisierte(n) Strafe und (…) damit zu einer systemkonformen Größe“.[1673] Damit geht die Vg wieder zurück hinter das, was der griechische Text des Buchs gerade verdeutlicht, dass es nämlich nicht in der menschlichen Hand liegt, Leid zu verursachen oder zu verhindern. Der Dämon wird sozusagen domestiziert, sein Wirken wird berechenbar.
In Kap. 8 wird die Überlegenheit Rafaels gegenüber dem Handeln und der Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen nochmals gesteigert (**TobG2 8,1-3**):

καὶ ὅτε συνετέλεσαν	[1]Und als sie beendet hatten
τὸ φαγεῖν καὶ πεῖν	das Essen und Trinken
ἠθέλησαν κοιμηθῆναι	wollten sie zu Bett gehen.
καὶ ἀπήγαγον τὸν νεανίσκον	Und sie nahmen den Jüngling
καὶ εἰσήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ ταμῖον	und führten ihn in das Schlafzimmer.
καὶ ἐμνήσθη Τωβείας τῶν λόγων Ῥαφαήλ	[2]Und Tobias rief sich die Worte Rafaels in Erinnerung
καὶ ἔλαβεν τὸ ἧπαρ τοῦ ἰχθύος καὶ τὴν καρδίαν	und legte die Leber des Fisches und das Herz
ἐκ τοῦ βαλλαντίου οὗ εἶχεν	aus dem Sack, den er hatte,
καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὴν τέφραν τοῦ θυμιάματος	und tat sie auf die Kohlen des Räucherwerks.[1674]

[1671] Nach *Schüngel-Straumann*, 2000, 46.133 bezeugt der Zusatz der Vg den „Volksglauben“, dass es sich bei der Hochzeitsnacht um einen besonders gefährlichen *rite de passage* handelt. In der Interpretation des Hieronymus scheint aber der Schwerpunkt eher auf der Betonung der Keuschheit, die Teil der besonderen Frömmigkeit der Protagonisten ist, und der damit einhergehenden Abwertung der Sexualität zu liegen, vgl. *Jansen*, 1965, 143f.

[1672] Vgl. *Ego*, 2003, 315f.

[1673] *Ego*, 2003, 316. Etwas Ähnliches lässt sich vielleicht auch für 4Q444 1-4i + 5,8 beobachten: Hier steht der Terminus „unreiner Geist“ parallel zum Ausdruck *mamzerim*, für den aus seiner sonstigen Verwendung erhellt, dass er die unreinen und „demonic“ Nachkommen der Engel und Menschenfrauen bezeichnet. In T.Benj. 5,2 wird ausgesagt, dass die „unreinen Geister“ und „bösen Tiere“ durch das Tun guter Taten ferngehalten würden. Aufgrund dieser Konnotationen ist nach *Lange,* 2003, 254-268, auch in 1Q28 4,22 (Vertrag der zwei Geister) der „schmutzige Geist“ als Vertreter einer von Belial beeinflussten Negativsphäre zu beurteilen. Im Gesamtkontext von Sach 12,1-13,6 ist damit der „Geist der Unreinheit“, der menschliches Fehlverhalten veranlasst, als ein Dämon zu verstehen, der sich in der Falschprophetie der Gegenwart manifestiert. Zum Zusammenhang von Dämonologie und kultischer Unreinheit in Qumran, vgl. *Alexander*, 1999, 343f.348-350.

[1674] G1 faßt zusammen: καὶ ἔλαβεν τὴν τέφραν τῶν θυμιαμάτων καὶ ἐπέθηκεν τὴν καρδίαν τοῦ ἰχθύος καὶ τὸ ἧπαρ καὶ ἐκάπνισεν („Und er nahm Glut aus dem Räucherbecken und

καὶ ἡ ὀσμὴ τοῦ ἰχθύος ἐκώλυσεν	[3a]Und der Geruch des Fisches hielt ihn zurück
καὶ ἀπέδραμεν τὸ δαιμόνιον	[b]und der Dämon rannte fort
ἄνω εἰς τὰ μέρη Αἰγύπτου	hoch in Gebiete Ägyptens[1675].
καὶ βαδίσας Ῥαφαὴλ συνεπόδισεν αὐτὸν ἐκεῖ	[c]Und Rafael ging los, um ihn dort zu ergreifen
καὶ ἐπέδησεν παραχρῆμα	und sofort zu fesseln.[1676]

Von dem eigentlich zu erwartenden Höhepunkt der Geschichte, der Vertreibung des bösen Dämons, wird antiklimaktisch berichtet[1677]: Der Erzählverlauf von Tob 8 legt starkes Gewicht auf die Bitte von Tobias und Sara um Erlösung (ἔλεος) und Rettung (σωτηρία)[1678], während der Dämon wie im Vorbeigehen vertrieben wird. Der wortlose Angriff auf den Dämon – Beschwörungsworte verwendet Tobias nicht – steht zusätzlich im Gegensatz zum Gebet an Jahwe in vv5-9: 8,1 schildert das Hineinführen in die Brautkammer, v2 die Ausführung von Rafaels Rat, v3 die Flucht und die Fesselung des Dämons. Erst in v4 gehen die anderen wieder hinaus aus dem Raum – niemand scheint bemerkt zu haben, welch dramatische Ereignisse sich in der transzendenten Sphäre in ihrer Gegenwart abgespielt haben. Da ihm dieser Erzählverlauf „a bit puzzling“ erscheint, möchte *Fitzmyer* umstellen: „After v. 1, which recounts the leading of Tobiah to the bridal chamber by Sarahs parents, one should read v. 4a, which tells about their withdrawal and the closing of the door. Then v. 2 should follow, after which Asmodeus would enter (detail not given in the text), and v. 3 (flight of the demon). Then would follow vv. 4bc and 5, as Tobiah and Sarah get up to pray. After that, the sequence of the verses is all right“[1679]. Dieser Vorschlag übersieht allerdings die spezielle Erzähltechnik, die den Dämon sozusagen auch aus der Erzählung vertreibt und statt dessen alles Gewicht auf das Gebet legt. Auch G1 hat dieselbe Reihenfolge wie G2 und stellt gerade nicht um, zudem entspricht der Verlauf exakt den Anweisungen Rafaels aus Tob 6,17.

---

legte das Herz des Fisches und die Leber darauf und ließ sie verbrennen“). Neubauers aramäischer Text hat wieder ושוי על מחתה וקטר תחות גלימת שרה („Und er tat [das Herz des Fisches] auf eine Räucherpfanne und räucherte unter Saras Kleidung“), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 242.

1675 G1: ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὀσμῆς ἔφυγεν εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου („Sobald der Dämon den Geruch spürte, floh er in die oberen Gebiete Ägyptens“).

1676 G1 verkürzt zu καὶ ἔδησεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος („und der Engel fesselte ihn“); VL hat im Wesentlichen dasselbe wie G2, fügt aber die sofortige Rückkehr des Engels hinzu (*et reuersus est continuo*); Vg paraphrasiert (*tunc Rafahel angelus adprehendit daemonium et religavit eum in deserto superioris Aegypti* – „Danach ergriff den Dämon und fesselte ihn in der oberägyptischen Wüste“), vgl. *Fitzmyer*, 2003, 242f.

1677 Vgl. *Moore*, 1996, 241.

1678 Vgl. *Schnupp*, 2004, 81; zum Gebet *Rabenau*, 1994, 141-147.

1679 *Fitzmyer*, 2003, 240; ebenso *Schüngel-Straumann*, 2000, 132; anders *Schnupp*, 2004, 78-81.

Die Überlegenheit und Macht des Engels wird erzähltechnisch im Gegensatz zum vertriebenen Dämon in mehrfacher Weise unterstrichen: Nur in Tob 8,3 handelt Rafael selbst, sonst sind lediglich Worte Rafaels überliefert. Der Engel bindet seinen Gegenspieler im weit entfernten Ägypten. Hier laufen verschiedene Traditionsstränge zusammen: Der Aufenthalt von Dämonen in der Wüste (s. 5)[1680], die biblische negative Konnotation Ägyptens als das Land des Todes, des „Fremden“ und ganz „Anderen“ (vgl. Gen 38-50) sowie als Herkunftsort magischer Praktiken (vgl. Ex 7,8-13)[1681] und Ort der Bannung des Bösen (1Hen 10,4).[1682] Ein Kampf zwischen Engel und Dämon scheint nicht stattzufinden. Vielmehr ist die Verfolgung des Dämons eher ein „Spaziergang für Rafael“[1683]: Der gebannte Dämon „rennt davon“ (ἀποτρέχω), aber Rafael „schreitet“ (βαδίζω) ihm einfach hinterher und scheint ihn ohne Mühe einzuholen und fesseln zu können.[1684] Dass der Dämon gefesselt wird, steht eigentlich im Widerspruch zu 6,17, wo allein der Geruch der Innereien den Dämon auf ewig verbannen soll. Nach 8,2f. wird der Dämon durch den Geruch zunächst nur unschädlich gemacht, dann aber noch einmal sicherheitshalber in Fesseln gelegt. Möglicherweise steht hinter der Beschreibung des Fesselns magische Praxis: Das Fesseln des Dämons wird mit zwei Verben beschrieben, mit συμποδίζω („fesseln, Füße binden“) und und ἐπιδέω („fesseln“)[1685], der Dämon wird also an Händen und Füßen gebunden.[1686] Auch auf mesopotamische Zauberschalen aus dem 4.-6. Jh.n.Chr., die häufig – vielleicht als Gefängnis für Dämonen[1687] – umgedreht in den Fußboden von Privathäusern vergraben wurden, werden je zwei Termini verwendet, um das Binden von Dämonen zu beschreiben, aram. אסר und כפת.[1688] Auf den Schalen sind auch Bilder von gefesselten Dämonen

---

[1680] Vgl. *Schüngel-Straumann*, 2000, 133. Zur Verwandtschaft der Dämonenvorstellungen in Jub 4,15.22; 5,1-11; 7,21; 1Hen 6,1-7; 7,1-6; 9,6-9; 15,47; TestXII (TestRub 5,4-7; TestNaf 3,4-5), vgl. *Moore*, 1996, 243.

[1681] Vgl. *Fitzmyer*, 2003, 243.

[1682] Im Gegensatz zur Gottesferne Oberägyptens steht die Möglichkeit Gottes, auch im von Jerusalem fernen Exil seine Frommen zu retten, vgl. zu den „Raumdimensionen im Tobitbuch“, *Ego*, 2002, 281f.

[1683] Vgl. *Schnupp*, 2004, 81.

[1684] Vgl. *Schnupp*, 2004, 77.

[1685] Vgl. *Schnupp*, 2004, 78.

[1686] Die magische Bindung böser Mächte ist bereits in Ebla belegt, vgl. *Gordon*, 1986, 129-132; ähnlich auch Enuma Eliš I 73; IV 124.125 (TUAT III 565-602). Zum Binden von Dämonen als Teil salomonischer Magie, vgl. *Moore*, 1996, 211f. In die Wüste bzw. ins Meer verbannt werden in der zwischentestamentlichen Literatur auch Behemot und Leviathan (s. Anm. 913). Nach 1Hen 10,4 soll Rafael Azael an Händen und Füßen fesseln und in die Wüste verbannen.

[1687] Vgl. *Montgomery*, 1913, 41.

[1688] Vgl. *Naveh/Shaked*, 1985, 158-163 (Bowl 5,2.3.7) (אסר und כפת); *Naveh/Shaked*, 1993, 127-130 (Bowl 21,10f.); 139-142 (Bowl 26,12); 142f. (Bowl 27,6); 95-98 (Amulet 28,25); 57-60 (Amulet 18,3) u.ö. (nur אסר); 137f. (Bowl 25,7) (nur כפת); *Ego*, 1999, 972.

dargestellt.[1689] In einem mandäischen Zaubertext findet sich eine fast wörtliche Entsprechung zu dem Satz „und Rafael ging und fesselte ihn": Die Dämonin Zanai soll ihren Enkel nehmen „und sie ging hin und fesselte ihn".[1690] Mit seiner Flucht nach Oberägypten stellt sich also Ašmodai selbst eine Falle: In der Wüste ist er ohnmächtig und leichte Beute für den Engel Rafael. Während Rafael ohne Mühe die Grenzen nach Ägypten überschreiten kann, ist der Dämon schließlich selbst im Grenzgebiet gefangen und seiner Möglichkeiten als Grenzgänger beraubt.[1691] Der Engel ist dem Dämon also auf mehrfache Weise überlegen: Er bietet nicht nur Tobias die entscheidende Handlungsanweisung, um den Dämon unschädlich zu machen, sondern fesselt nun auch noch selbst seinen Gegner. Der Text der Vg verstärkt den Handlungsanteil Rafaels, tut dies aber gleichzeitig auf Kosten der Doppelsinnigkeit des griechischen Textes: Nach dem Auflegen der Leber durch Tobias „ergriff der Engel Rafael den Dämon und verbannte ihn in die Wüste des oberen Ägypten". Hier ist es nicht der Dämon selbst, der sich für eine Flucht nach Ägypten entscheidet, sondern Rafael verbannt ihn dorthin.

6.2.2 Zusammenfassung

Die jüdische Rezeption zoroastristischer Vorstellungen transformiert diese und schafft einen neuen Kontext: So wird für die Gestalt des *aēšma daēuua* („Dämon der Wut") im Buch Tobit nicht das mit dieser Gestalt verbundene avestische Ritualsystem rezipiert, sondern der Dämon als Folie benutzt, auf der sich die Machtfülle Jahwes positiv abhebt. Es wird ein Gegensatz zwischen dem guten Engel Rafael und dem als Passage-Dämon agierenden bösen Ašmodai geschaffen, wobei der gute Engel deutlich die aktive Überlegenheit über den bösen Dämon erringt. Er überwindet den Dämon mit Leichtigkeit und übermittelt die göttlichen Pläne zur Heilung Tobits und Saras und zur Hochzeit von Sara und Tobias. Damit erscheint Jahwe als eigentlicher Arzt (s. 4.1.3), der vermittelt über den Engel Rafael mit den Menschen in Beziehung treten kann und dem der Dämon Ašmodai nichts entgegenzusetzen hat. Es scheint, als ob der Dämon den Tun-Ergehen-Zusammenhang außer Kraft setzen könnte, letztlich aber wird dieser durch Gott selbst wieder eingeholt, indem die frommen Protagonisten gerettet werden, wie es die Vorsehung im Himmel schon längst beschlossen hatte. Der eigentliche Mittler und Grenzgänger ist dabei der Engel (Bote) Rafael, gerade nicht der Passage-Dämon Ašmodai. Es findet sich im Tobitbuch damit (noch) kein Dualismus zwischen Gott und dem Dämon, sondern der Dualismus liegt eine Stufe tiefer zwischen Dämon und Engel. Die medizinisch-magischen Vorstellungen des Tobitbuchs lassen sich im altorientalischen

[1689] Vgl. *Yamauchi*, 1967, 230f.
[1690] Vgl. *Schnupp*, 2004, 80.
[1691] Vgl. *Deselaers*, 1982, 148f.

Denken verankern, werden aber gleichzeitig transformiert, indem das Gebet statt der Beschwörungsformel zum eigentlichen Mittel der Dämonenvertreibung wird. Die Textgeschichte zeigt eine Entwicklung, die diese Transformation verstärkt, so z.B. durch die Auslassung des Wortes φάρμακον in GI und die Betonung des keuschen Lebenswandels in der Vg: „Die zweifellos zu beobachtenden Rezeptionsphänomene lassen sich also nicht über das Denkmuster eines Nachwirkens, einer Implantation iranischer Ideen in jüdische Kontexte erklären, sondern müssen, wie das Beispiel des Asmodaios im Tobit-Buch zeigt, als kultur- und zeitspezifische Aneignungs- und Transformationsprozesse verstanden werden.“[1692]

6.3 Fazit

Sowohl der Satan als auch Ašmodai dienen als Gegenbilder zu Jahwe. Nach Hi 1f. agiert der Satan als echter Grenzgänger, indem er räumliche Grenzen (Himmel – Erde) überschreitet und füllt ebenso wie in Sach 3 die ihm zugedachte Funktion aus. Dabei dient er in Hi 1f. – ähnlich wie der Vernichter im Endtext von Ex 12 – als Entlastungsfigur für Jahwe, in Sach 3 als Gegenüber Jahwes, und ist verhaftet in überkommenen Denkmuster, deren Grenzen literarisch aufgesprengt werden und ihre Existenzberechtigung verlieren. Während im Dialogteil des Hiobbuchs Jahwe selbst zum Gegner des Menschen und so die im Prolog ausgeführte Dichotomie zwischen Satan und Jahwe zurückgenommen wird, agiert nach 1Chr 21 Satan als Anstifter zum Bösen, um das Verhältnis zwischen Jahwe und David zu entlasten. Der Grenzgänger ist hier nicht die Gestalt des Satans, sondern die des Engels, der wie in Num 22 zwischen Himmel und Erde steht. Damit ähnelt die Konzeption von 1Chr 21 der des Tobitbuchs, das den Begriff δαίμων im Gegensatz zu ἄγγελος verwendet: Der Dämon Ašmodai bewacht eine biographische Grenze und versucht, die Grenze zur Menschentochter Sara zu überschreiten. Anders als die literarische Gestalt des Satans verkörpert der Dämon Ašmodai eine Größe mit eigener Wirkmächtigkeit. Er verliert aber seine Macht, weil der Mittlerengel Rafael aus dem Himmel das Wissen überliefert, das zur Bannung des Dämons nötig ist und schließlich diesen selbst in seine Grenzen verweist. Damit wird Ašmodai am Ende der Erzählung vom Grenzgänger zum peripheren Geist depotenziert, der die Schwellen seines Gefängnisses Oberägypten gerade nicht mehr überschreiten kann. Der eigentliche Kommunikations-Mittler hingegen ist der Engel Rafael – der damit der Rolle des Satans in Hi und Sach in dieser Hinsicht näher steht als der Dämon Ašmodai. Andererseits aber agiert er gerade im Gegensatz zum Satan in Hiob und Sach 3 als positiver Garant für die Einhaltung des Tun-

[1692] *Ahn*, 2003, 132.

Ergehen-Zusammenhangs, indem er das göttliche Handeln auf Erden repräsentiert.
Der Satan wird erst durch seine Wirkungsgeschichte zum absolut negativ besetzen Gegenspieler Jahwes. Ašmodai hingegen repräsentiert tatsächlich die Hypostasierung eines Gottesgegners, der allerdings nicht Gott selbst gegenüber als Gegner auftritt, sondern als Gegenüber des Engels Rafael. Das dualistische Konzept hat offensichtlich die Absicht, einerseits den monotheistischen Gott von bedrohlich-bösen Zügen zu befreien und ihn andererseits aus der Transzendenz in die Lebenswelt der Menschen zu holen. Dies kann jedoch nur gebrochen geschehen: Nicht Gott selbst agiert in der Menschenwelt, sondern er tut dies nur wiederum nur über einen Mittler, den Engel Rafael.

7 Vorkommen und Bedeutung von „Dämonen" im alten Israel: Theologie statt Dämonologie

Im alten Israel wurden ebenso wie in seiner Umwelt bestimmte lebensfeindliche Phänomene wahrgenommen, die heute vielfach unter dem Begriff „Dämonen" zusammengefasst werden. Der Gebrauch dieses Überbegriffs suggeriert eine Einheitlichkeit der Quellen, die diese bei näherer Betrachtung jedoch nicht erkennen lassen: Als „Dämonen" werden in der Ikonographie (bedrohliche) Mischwesen bezeichnet, in den Texten werden Krankheiten ebenso als „Dämonen" verstanden wie depotenzierte Götter, periphere Tiere, aus der Umwelt Israels übernommene Gestalten wie Lilit und Ašmodai sowie Grenzgänger und Mittlergestalten wie die Figur des Satans. Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war daher der forschungsgeschichtliche Befund, dass eine Vielfalt von Phänomenen unter dem Begriff „Dämon" subsumiert wird. Ausgehend von verschiedenen Zugangsweisen zum Phänomen „Dämon" wurden diese auf ihre Anwendbarkeit auf die Texte des Alten Testaments sowie den ikonographischen Befund in Syrien-Palästina überprüft. Der Frage nach Vorkommen und Bedeutung von Dämonen im alten Israel wurde dabei in zwei Hinsichten nachgegangen: *Einerseits* wurde danach gefragt, ob und inwiefern der Begriff „Dämon" eine hilfreiche Bezeichnung für bestimmte Phänomene im alten Israel darstellt. *Andererseits* wurde untersucht, wie diese Phänomene religionsgeschichtlich beschrieben und ausgewertet werden können.
In einem ersten Schritt wurden Siegelamulette betrachtet. Dabei hat sich gezeigt, dass die Bestimmung von „Dämonen" als Mischwesen nicht ausreichend ist. Vielmehr müssen die Bilder – ebenso wie die Texte – hinsichtlich ihrer Funktion in den Blick genommen werden: *Wie* werden Mischwesen dargestellt? Die Untersuchung der Bildwelt Syrien-Palästinas ergab, dass die Schutzthematik in der Glyptik Syrien-Palästinas deutlich im Vordergrund steht, so dass hier statt von „Dämonen" besser von „Schutzgenien" gespro-

chen werden sollte. Hinweise auf die Bedrohlichkeit von Mischwesen lassen sich nur indirekt erhalten, wie dies der Fall ist, wenn Sphingen und Greife den aggressiven Charakter der pharaonischen Macht repräsentieren. Indem die diese Mischwesen bildenden Elemente die Macht des Pharaohs darstellen, werden sie aber zugleich in bestimmter Weise instrumentalisiert und im Sinne des Herrschers domestiziert. Einzeldarstellungen dämonisch agierender Mischwesen wie sie sich für Lamaštu nachweisen lassen, finden sich im alten Israel hingegen nicht. Für den Gott Rešep lassen sich zwar Darstellungen belegen, diese stellen ihn aber dezidiert als *Gott* dar und in keiner Weise depotenziert oder gar als eigenständigen Dämon mit negativem Charakter.
Im zweiten Teil der Arbeit standen Texte des Alten Testaments im Mittelpunkt. Dabei stellten sich zwei Schwierigkeiten: Erstens fehlt dem ursprünglich griechischen Wort „Dämon“ ein semitisches Äquivalent. Zweitens ist die für die Bestimmung von Dämonen relevante Gattung der „Beschwörung“ im Alten Testament nicht überliefert, so dass hierüber kein Aufschluss über das Verständnis von persönlicher Bedrohung (Krankheiten, Naturgewalten) gewonnen werden kann. Dagegen lassen die biblischen Psalmen auf der einen Seite und die mesopotamischen rituellen Klagegebete des Einzelnen auf der anderen Seite Parallelen in der Vorstellung vom Schutz durch den persönlichen bzw. höchsten Gott vor Unheil erkennen. Jedoch bleibt diese Ähnlichkeit darauf beschränkt, dass sowohl in Mesopotamien als auch im alten Israel Krankheiten und Unheil als Mächte erfahren wurden, die unkontrollierbar in das Leben eingreifen. Konkrete Namen von Krankheits- oder Wetterdämonen lassen sich aber im Alten Testament nicht sicher belegen. Zwar verfügen in einigen Texten bestimmte Unheilsmächte (דֶּבֶר/Pest; קֶטֶב/Seuche; בָּרָד/Hagel) metaphorisch über einen personalen Charakter, jedoch agieren sie niemals eigenständig, sondern sind immer der Macht Jahwes untergeordnet, die so besonders betont wird.
Der Hervorhebung der alleinigen Souveränität Jahwes dient auch die Depotenzierung fremder Götter im Alten Testament: Der Bezugsrahmen der frühen Texte ist die Auseinandersetzung mit anderen (polytheistischen) Religionen und Kulten. Fremde Götter werden nicht als eigenständige Wesen in eine Götterhierarchie integriert, sondern so stark depotenziert, dass sie lediglich als Folien dienen, auf denen sich die positiven Eigenschaften Jahwes um so stärker abheben. Der altorientalische Gott Rešep gilt in der Hebräischen Bibel nicht als Gott oder numinoses Wesen mit eigener Wirkkraft, sondern trägt nur noch als Lexem, das „Pfeil, Blitz“ bedeutet, bestimmte Attribute des ehemaligen Gottes. Seine positiven Heilkräfte werden auf Jahwe übertragen. Gleichzeitig kann aber auch Jahwe selbst zum Urheber von Bedrohung und Unheil werden, der sich der Fähigkeiten des ehemaligen Gottes bedient und für sich instrumentalisiert. Eine herausgehobene religionsgeschichtliche Bedeutung scheint dem weit verbreiteten Gott in Israel-Palästina hingegen nicht zugekommen zu sein. Andererseits wird die Verehrung von Fremdgöttern zwar nicht geleugnet, aber so verbrämt oder chiffriert, dass

den fremden Göttern nicht nur ihre Göttlichkeit abgesprochen wird, sondern es zudem so gut wie unmöglich ist, ihre Funktion religionsgeschichtlich zu erschließen (שֵׁדִים/*šēdîm*-Götter; שְׂעִרִים/*s*^{e}*ʿîrîm*-Götter).
Das gegliederte Weltbild, das sich in den Texten des Alten Testaments widerspiegelt, führt zu der Vorstellung peripherer Tiere (בְּנוֹת יַעֲנָה/Strauß; תַּנִּים/Schakal; שְׂעִירִים/Ziegenböcke; אֹחִים/heulende Wüstentiere) und nicht genau definierbarer Wesen (צִיִּים/Wüstlinge; אִיִּים/Heuler), die eine antizivilisatorische und gegenkultische Welt bewohnen. Auch Lilit und Azazel gehören zum Inventar der Peripherie, die als für Menschen unbewohnbar gilt und gleichzeitig als ein Ort bestimmt wird, an dem Kult und Gottesverehrung unmöglich werden. Das gegliederte Weltbild bietet Anschlussmöglichkeiten an mesopotamische Vorstellungen, jedoch gibt es wiederum bis auf die Nennung der Lilit keinerlei terminologische Verbindungen zu Belegen peripherer Geister aus der Umwelt des alten Israels. Lediglich über die Nennung bestimmter Tierarten (Vögel) lassen sich Verbindungen zu Mesopotamien ziehen. So gilt auch hier, dass die Bewohner der Peripherie ein spezifisches Inventar bilden, das sich so nur in den Texten der Hebräischen Bibel findet. Sie dienen den (prophetischen) Texten in literarisch-theologischer Hinsicht, verweisen aber gleichzeitig darauf, dass in der Vorstellungswelt des alten Israels die Peripherie der Zivilisation als beängstigend und gefährlich empfunden wurde.
Schließlich konnte gezeigt werden, dass die sich besonders in der religionswissenschaftlichen Literatur breiter Zustimmung erfreuende transkulturelle Beschreibung von „Dämonen“ als Grenzgänger und Mittlerwesen für die Texte des Alten Testaments nur bedingt tauglich ist: Während sich die Entlastungsfigur des Satans noch in das Konzept des Grenzgängers und Mittlers einpassen lässt, ist dies gerade für die Figur, die in den Apokryphen des Alten Testaments ausdrücklich als „Dämon“ bezeichnet wird, nämlich Ašmodai, nur begrenzt möglich. Im Tobitbuch agiert gerade sein Gegenspieler, der Engel Rafael, als Kommunikationsmittler zwischen Himmel und Erde, während Ašmodai vom Passage-Dämon zum peripheren Geist degradiert wird. Sowohl Satan als auch Ašmodai haben wiederum in erster Linie eine theologische Funktion, indem sie literarisch der Entlastung Jahwes und der Illustration seiner Macht und Größe dienen. Jedoch verweisen sie ausblickhaft auf die Anfänge der Entwicklung einer Dämonologie, in der Dämonen als eigenständige Gegenspieler Gottes bzw. der Engel agieren.
Die verschiedenen Zugänge zum Phänomen „Dämon“ lassen sich also funktional jeweils auf bestimmte Texte bzw. Bilder anwenden, auf andere aber nicht. Allen genannten Phänomenen ist lediglich gemeinsam, dass sie als Negativfolie für Jahwe bzw. für die menschliche Zivilisation, innerhalb derer Jahweverehrung möglich ist, dienen. In der konkreten Anwendung auf den Textbestand der Hebräischen Bibel sowie auf die Bildkunst Syrien-Palästinas zeigt sich damit die Problematik des Versuchs, verschiedenste religiöse und kulturelle Phänomene unter einen Überbegriff „Dämon“ zu fassen. Zwar

finden sich Belege für Funktionen von Wesen neben Jahwe, aber ein Überbegriff „Dämon/Dämonen“ sollte für das alte Israel m.E. vermieden werden. Vielmehr müssen die beschriebenen Phänomene einzeln betrachtet und auf ihre jeweiligen funktionalen Gemeinsamkeiten überprüfen werden. Sie können nicht adäquat mit einem in sich selbst schillernden griechischen Terminus beschrieben werden.
In religionsgeschichtlicher Hinsicht bestätigt sich damit, was bereits die frühe alttestamentliche Forschung – wenn freilich auch unter anderen hermeneutischen Prämissen – feststellt: Über einen ausgeprägten Glauben an (negativ-)numinose Mächte neben Jahwe lassen sich kaum dezidierte Aussagen machen. Zwar integriert das alte Israel Phänomene aus seiner Umwelt in die eigene Religion, jedoch geschieht dies, indem die Phänomene theologisch instrumentalisiert werden. Das wird durch den ikonographischen Befund bestätigt: Ein direkter terminologischer Zusammenhang zwischen Belegen für so genannte „Dämonen“ im Alten Testament und der syrisch-palästinischen Glyptik lässt sich nicht aufzeigen. In dieser Hinsicht stehen Texte und Bilder unverbunden nebeneinander.
Natürlich lässt sich nicht sicher ausschließen, dass es Vorstellungen von Schadensgeistern im alten Israel gegeben hat. Jedoch fehlt es an Informationen, um solche Vorstellungen konkret zu belegen. Insofern ergänzen sich Bilder und Texte in funktionaler Hinsicht: Beide gehen sparsam mit der Beschreibung von Unheilsmächten um und stellen stattdessen den Gedanken des Schutzes in den Vordergrund. Es geht den Belegen nicht um die Darstellung einer *Dämono*logie, sondern um *Theo*logie. Ob dies seinen Grund ausschließlich darin hat, dass entsprechende Gattungen nicht kanonisiert wurden, scheint fraglich – wenn es so sein sollte, bleibt die Frage, *warum* z.B. Beschwörungen nicht überliefert wurden. Damit unterscheidet sich das alte Israel in der Tat von seiner Umwelt, in der die Beschwörung und bildliche Darstellung von Unheilsmächten ebenso zum offiziellen Kult wie wohl auch in die private Frömmigkeit gehört hat: In Ägypten wird besonders die Totenwelt von Unheilsmächten bewohnt, in Mesopotamien die Welt der Lebenden. Dass sich solche Texte im alten Israel nicht finden lassen, kann m.E. nicht schon allein durch die schon von Weiss (s. S. 11) gemachte Annahme einer rein redaktionellen Verdrängung begründet werden. Dann müssten sich deutlichere konkrete Hinweise auf eine solche Verdrängung finden lassen.
Insgesamt fällt auf, dass die Kultur des alten Israel, soweit sie für uns greifbar ist, hinsichtlich der untersuchten Texte und Bilder im Blick auf (Unheils-)Mächte neben Jahwe wenig imaginative Kraft ausstrahlt. Das mag erstens *kulturelle* Gründe haben: Je weniger man unheimliche Mächte darstellt, desto weniger Realität kommt ihnen zu. Das gilt *vice versa* auch für Schutzmächte neben Jahwe: Wenn die Macht Jahwes betont werden soll, müssen alle Mächte neben ihm – auch literarisch – verblassen. Genau dies wollen

zumindest die Texte deutlich machen, sie spiegeln insofern offizielle Theologie, als sie Mächten neben Jahwe keine Bedeutung zumessen.
In *politischer* Hinsicht könnte zweitens die Tatsache, dass sich sowohl in Israel als auch in Juda ein ausgefeiltes höfisches Herrschaftssystem – das zudem immer wieder in Vasallität und Abhängigkeit zu den Großmächten geriet – nur bedingt etablieren konnte, einen Grund dafür darstellen, dass ein wie in Ägypten und Mesopotamien durch den Hof legitimiertes und überwachtes Herrschafts- und Religionssystem fehlt. Ein kompliziertes System von Beamten, die für Beschwörungen und Heilungen zuständig sind, braucht auch einen großen und reichen Hofapparat, den sich die israelitischen und judäischen Könige vielleicht in der nötigen Ausweitung nicht leisten konnten – oder in Abgrenzung von den Großmächten nicht leisten wollten. Insofern hat die Tatsache, dass Jahwe selbst als Arzt handelt und negative und positive Aspekte gleichermaßen auf sich vereinigt auch einen herrschaftspolitischen und ökonomischen Aspekt. Andererseits zeichnen sich sowohl die Schriftprophetie als auch die priesterschriftliche Theologie gerade durch ihre Staatsferne und dadurch im- oder explizit auch ihre Staatskritik aus, so dass sie eben auch deshalb keine offizielle Beschwörungsliteratur überliefern – falls es sie gegeben haben sollte.
Drittens haben sowohl der kulturelle als auch der politisch-ökonomische Aspekt immer auch eine *theologische* Dimension: Jahwe ist nicht nur omnipotenter Arzt, sondern vor allem omnipotenter Herrscher, dessen Macht alle anderen Mächte überstrahlt. Die Tatsache, dass Jahwe als Herrscher über positive und negative Seiten verfügt, scheint also die theologische Ursache für das Fehlen eigenständiger Unheilsmächte zu sein. Gerade die theologische Einsicht der Alleinursächlichkeit Jahwes verschiebt sich jedoch in der weiteren Entwicklung, in der sich eine Art Individualisierung und Demokratisierung des Dämonenglaubens vollzieht: Erst nachdem der Monotheismus so weit etabliert ist, dass er durch die Nennung der Dämonen nicht mehr gefährdet werden kann – und gleichzeitig ein eigenes Staatswesen für Palästina nur noch unter der Abhängigkeit von Großmächten existiert –, entsteht unter griechischem und persischem Einfluss eine konkrete Dämonologie. Das Buch Tobit zeigt, dass ein ethisch ausgerichteter und staatsferner monotheistischer Tun-Ergehen-Zusammenhang kein Hinderungsgrund für das Wirken von Dämonen sein muss, sondern die Einführung einer dualistischen Ebene unterhalb von Jahwe sogar befördern kann, um diesen zu entlasten. So entwickelt sich ein Dämonenbegriff, der schließlich sowohl im Judentum als auch im Christentum eine wichtige theologische und dogmatische Rolle spielt. Mit dem voll ausgebildeten Monotheismus des Juden- und Christentums wird Gott durch Entwicklung einer Hierarchie von Engeln und Dämonen von negativen und unheimlichen Elementen befreit. So wird einerseits das Gottesbild entlastet, andererseits läuft der Glaube an Engel und Dämonen als unterschwelliger Polytheismus in den monotheistischen Religionen mit.

Abbildungen

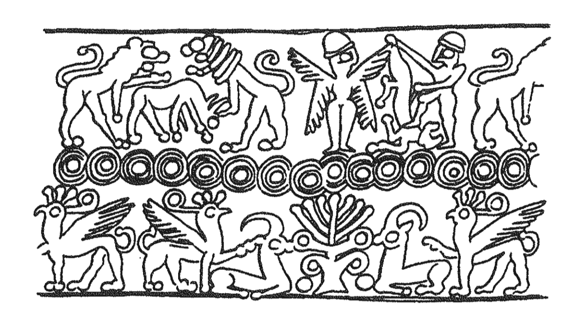


Abb. 1: Vierflügelige Göttin mit Verehrer; liegende Capriden und Sphingen mit erhobener Pfote am Baum (Akko; SB I)



Abb. 2: Vierflügelige Göttin; Astralsymbolik (?); (Ort?; EZ II B)



Abb. 3: Bekleidete vierflügelige Göttin mit Vegetationssymbolen (Ort?; EZ II B)

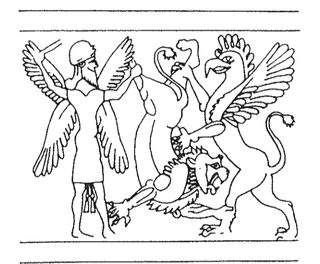


Abb. 4: Vierflügeliger Gott; Tierkampf mit Greif (assyr.)



Abb. 5: Vierflügeliger Gott mit Vegetationssybolen (Dan; EZ II B [?])

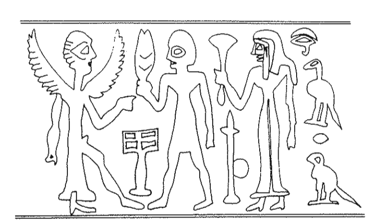


Abb. 6: zweigeflügelter Gott mit Verehrer und Vegetationssymbolik (Nordsyrien; MB II A/B)

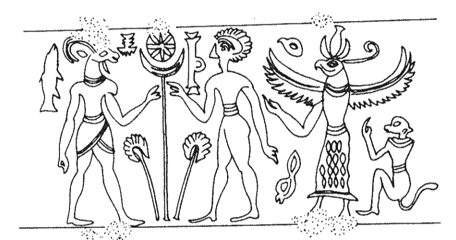


Abb. 7: Widderköpfiger und Mensch an Standarte, geflügeltes Mischwesen (Palästina; MB II B)



Abb. 8: Angriff auf einen Menschen (*Tell el-ᶜAǧūl*; MB/SB)

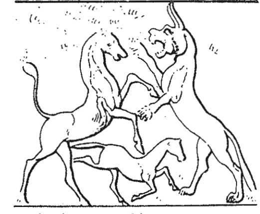


Abb. 9: Dreikampfkonstellation (mittelassyr.)

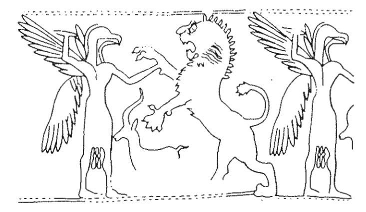


Abb. 10: Dreikampfkonstellation (mittelassyr.)

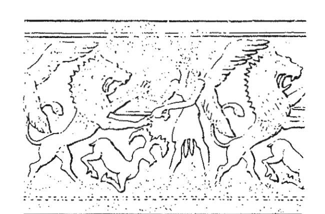


Abb. 11: Dreikampfkonstellation (mittelassyr.)



Abb. 12: Vierkampfkonstellation (assyr.)

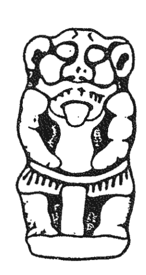


Abb. 13: Bes mit Zunge und langem, breitem Glied (*Tell el-Fārᶜa* [Süd] [?]; SB II B)

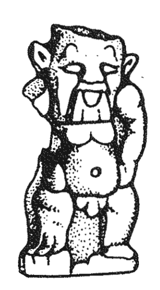


Abb. 14: Bes mit Bart, Zunge und kurzem Glied (Ort?; EZ II B-C)



Abb. 15: Bes mit Federkrone, Bart und Zunge (Lachisch; EZ II B)



Abb. 16: Bes und Beset (?) (*Kuntilet ʿAǧrūd*; EZ II B)



Abb. 17: Bes als Herr der Menschen (Achsib; SB II B)

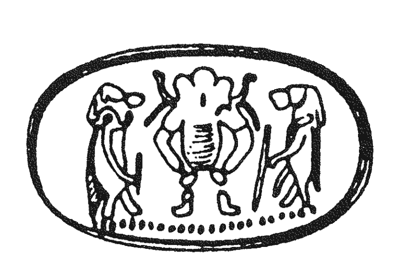


Abb. 18: Bes und Thoeris (Akko; SB I/SB II A)

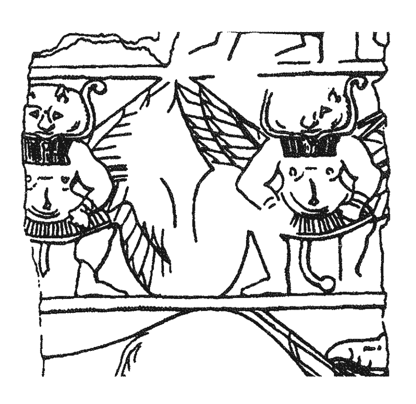


Abb. 19: Bes mit Schlangen (Megiddo; SB)

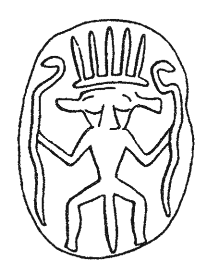


Abb. 20: Bes als Herr der Schlangen (Beerscheba; EZ II B)

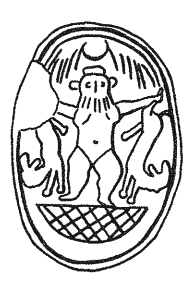


Abb. 21: Bes als Herr der Tiere (Aschkelon; EZ III)



Abb. 22: Bes verehrt von Falken (Lachisch; EZ II B)

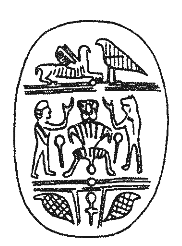


Abb. 23: Bes verehrt von Menschen (Hazor Str. VI [phön. Import?]; EZ II B)

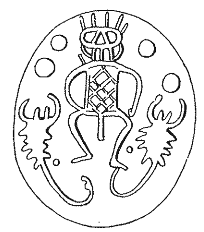


Abb. 24: Bes mit Skorpionen (*Ras Šamra*; Perserzeit)



Abb. 25: Herr der Bes (Achsib; EZ II B)

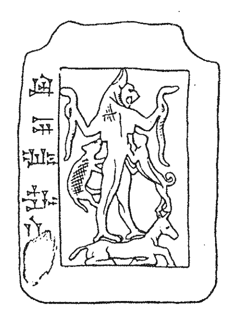


Abb. 26: Lamaštu-Amulett (assyr.)

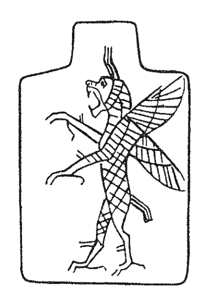


Abb. 27: Lamaštu-Amulett (assyr.)

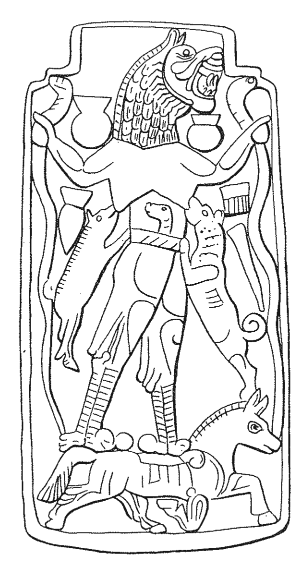


Abb. 28: Lamaštu auf Onager, Schwein und Hund säugend (assyr.)

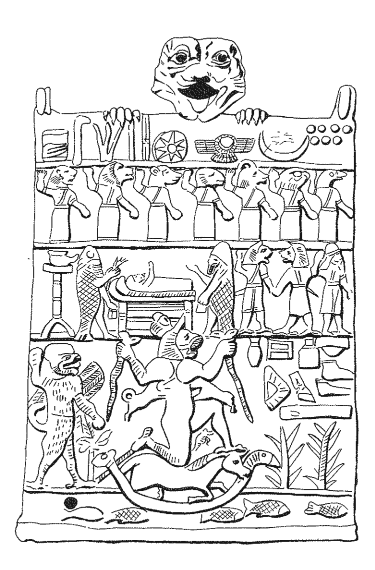


Abb. 29: Pazuzu-Lamaštu-Amulett (Nordsyrien; EZ II B/C)

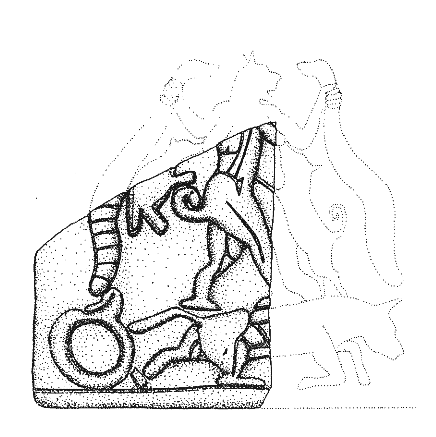


Abb. 30: Lamaštu-Amulett (südl. Schefela; EZ II C)

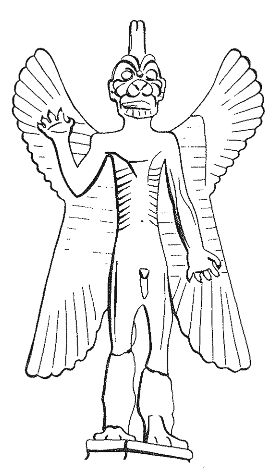


Abb. 31: Pazuzu mit apotropäischer Hand (assyr. oder babyl.)

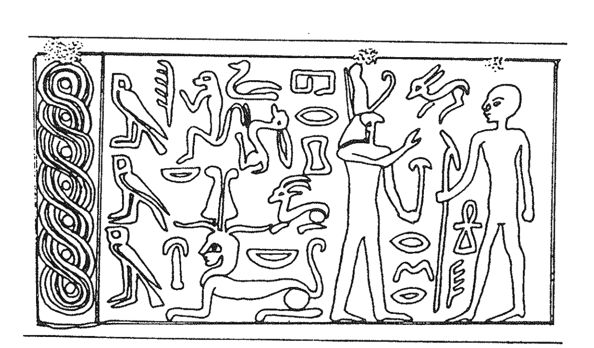


Abb. 32: Sphinx in Adorationsszene (MB II B; Byblos [?])

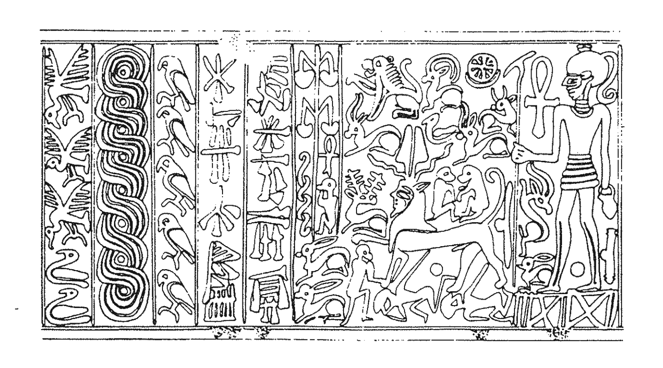


Abb. 33: Sphinx zertritt Feinde (MB II A/B; Byblos [?])



Abb. 34: Amenophis II. als Sphinx über gefallenem Feind (*Tell el-ᶜAǧūl*; SB I)

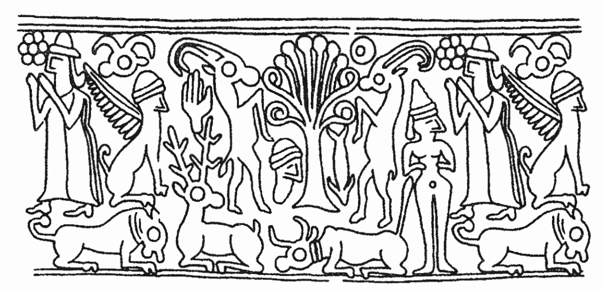


Abb. 35: Göttin und Verehrer, Capriden und Sphinx am Baum (Megiddo; SB I)



Abb. 36: Sphingen am Baum; Kampfszenen (Megiddo; EZ II B)



Abb. 37: Löwendrache (ammonit.; EZ III)



Abb. 38: Skorpionsphinx mit Lotus (hebr.; Ort?; Dat.?)

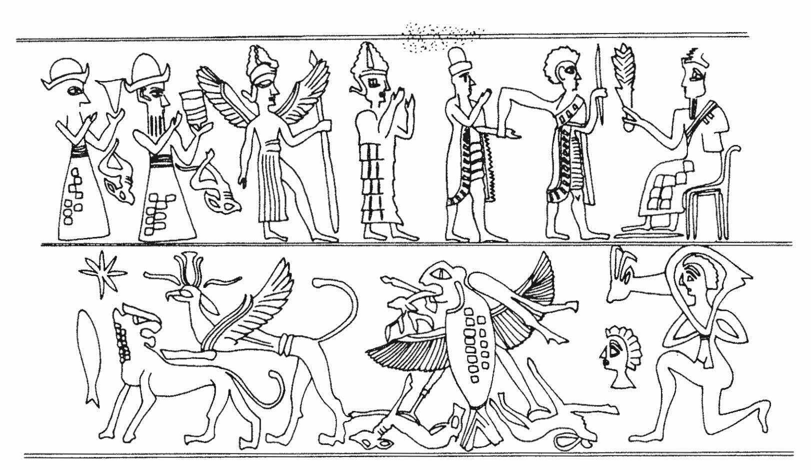


Abb. 39: Löwenmonster (Anzu?) mit Kampf- und Adorationsszene (Ort?; MB II A)

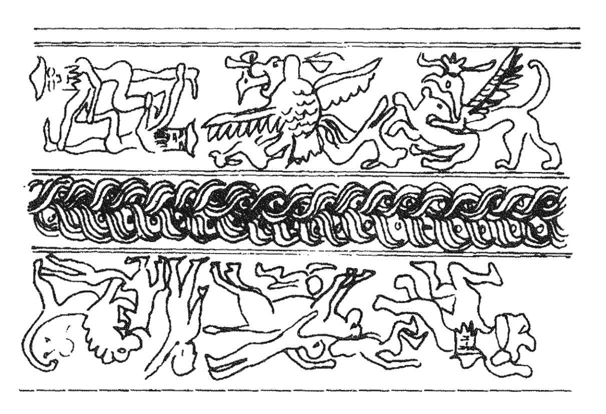


Abb. 40: Löwenmonster (Anzu?) mit Kampfszenen (Ort?; MB II A/B)



Abb. 41: Mann ersticht Sphinx (Ort?; EZ II B/C)

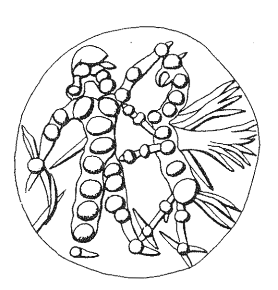


Abb. 42: Kampfszene mit Greif (Ort?; EZ II C [?])



Abb. 43: Herr der Mischwesen (Dor; EZ II C)

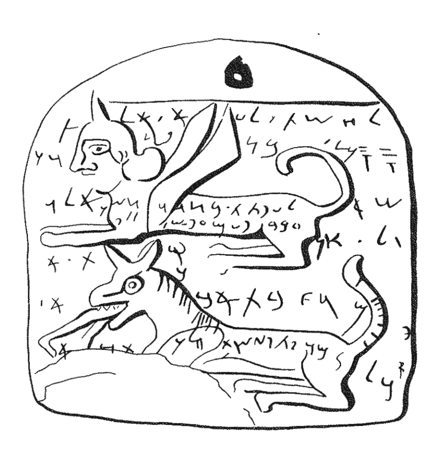




Abb. 44: Amulett gegen die Würgerin des Lammes (*Arslan-Taş*; EZ II C)



Abb. 45: Kampfszene (Megiddo; SB II B)

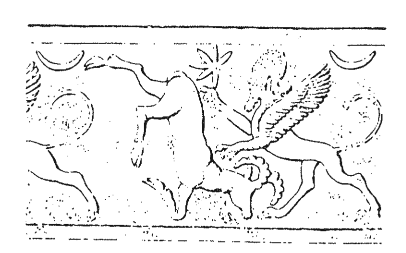


Abb. 46: Kampfszene (mittelassyr.)



Abb. 47: Kampfszene (assyr.)

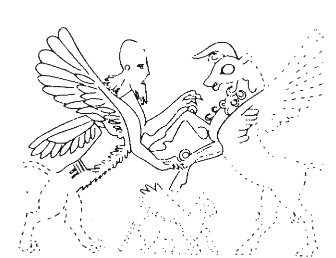


Abb. 48: Kampfszene (mittelassyr.)

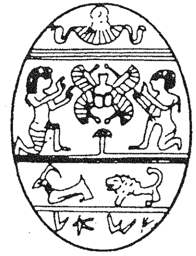


Abb. 49: Vierflügeliger Uräus mit Verehrern (phön.; EZ II B/C)

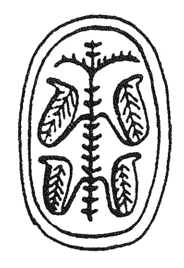


Abb. 50: Uräen am Zweig (Jericho; MB II B)

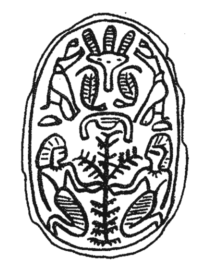


Abb. 51: Göttin von Uräen flankiert (Ort?; MB II B)



Abb. 52: Gehörnte Uräen; Sphinx mit Flügeln (Megiddo; EZ II B)



Abb. 53: Uräus mit ausgebreiteten Flügeln (Nordreich; EZ II B)

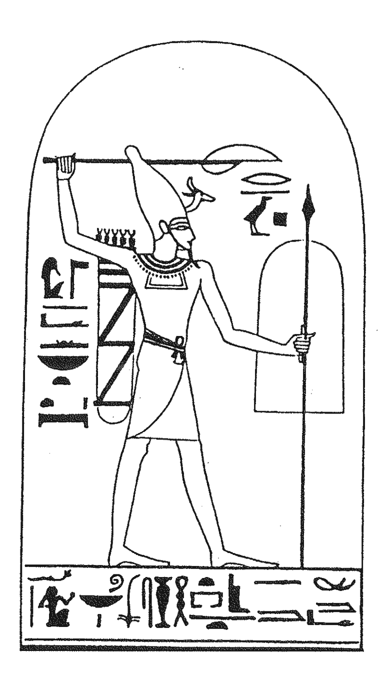


Abb. 54: Rešep mit Attributen und Gazellenkrone (*Dēr el-Medina*; 19. Dyn.)

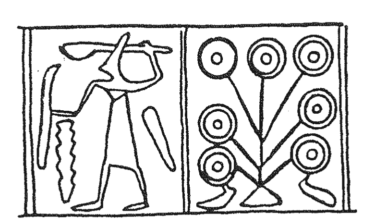


Abb. 55: Smiting God mit Schild (Lachisch; SB)



Abb. 56: Smiting God mit Schild und Capride (*El-ᶜAmārna*; 18. Dyn.)

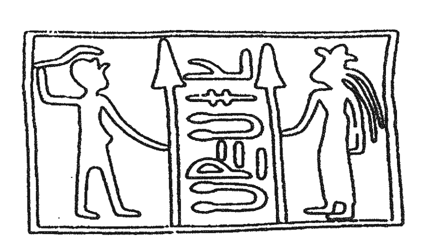


Abb. 57: Astarte mit Anat und Rešep/Baal-Seth (?) (Bethel; SB/EZ I [?])

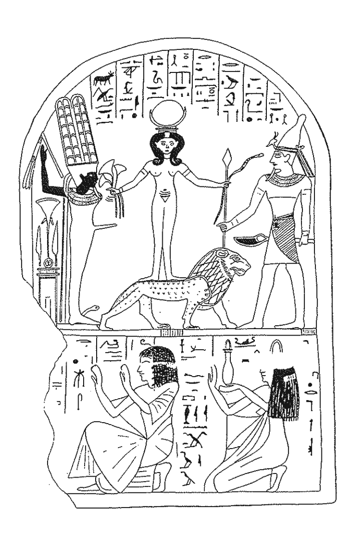


Abb. 58: Nackte Göttin auf Löwe mit Min und Rešep (Ägypten; ca. 19. Dyn.)



Abb. 59: Gazelle als Podesttier (Akko; SB II B)

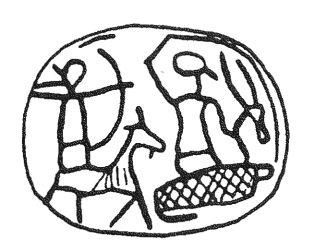


Abb. 60: Jagdszene (Akko; SB II B)



Abb. 61: Jagdszene mit Strauß (mittelassyr.)



Abb. 62: Herr der Strauße (Tell en-Naṣbe; EZ II A)

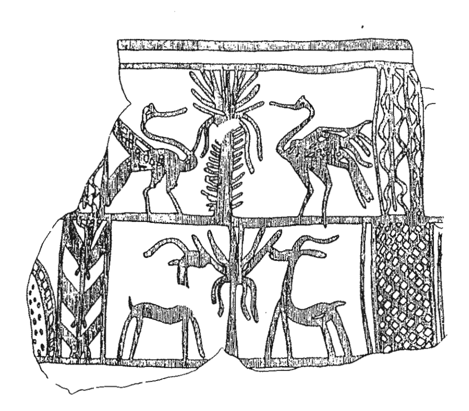


Abb. 63: Strauße und Gazellen am Baum (Lachisch; SB II)

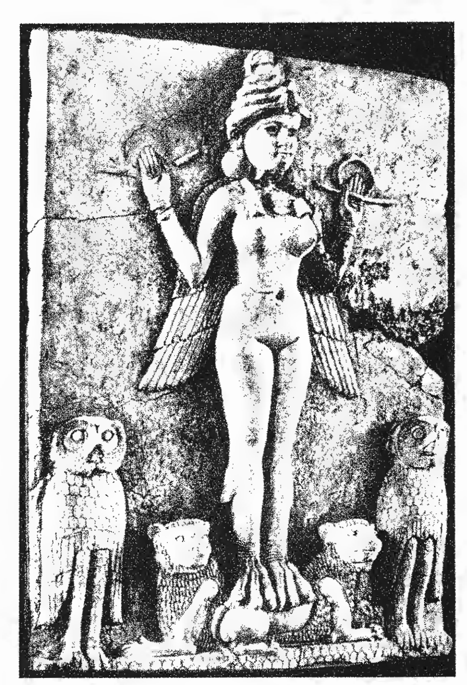


Abb. 64: Burney-Relief: Göttin (Lilit?) mit Hörnerkrone auf Podestlöwen, flankiert von Eulen (sum. [?])



Abb. 65: Vase aus Larsa mit geflügelter nackter Göttin, Fische, Schildkröten (sum.)



Abb. 66: Terrakottaplakette mit geflügelter nackter Ištar auf Podestdrachen (sum.)



Abb. 67: Herr der Steinböcke (Akko; MB II B)



Abb. 68: Herr der Gazellen (Dan; EZ II B)

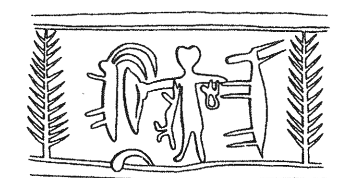


Abb. 69: Herr der Capriden zwischen Bäumen (Taanach; EZ II B)



Abb. 70: Der Pharaoh erschlägt einen Capriden (Ägypten; MB II B)



Abb. 71: Jagdszene (Megiddo; SB II B)

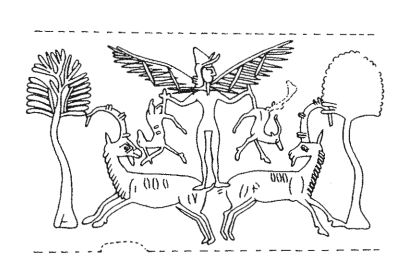


Abb. 72: Herrin der Capriden zwischen Bäumen (mittelassyr.)

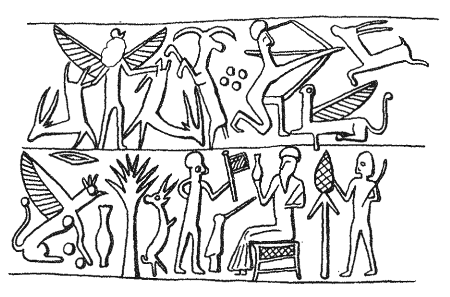


Abb. 73: Geflügelte Herrin (?) der Capriden, Jagd, Greif und Capride am Baum, Adorationszene (Beth-Schean; EZ II C)

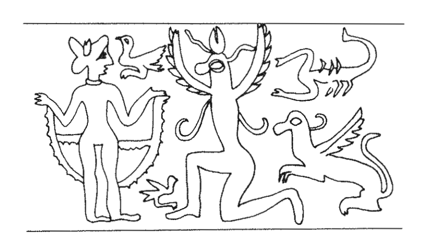


Abb. 74: Nackte Göttin mit Widderköpfigem, Taube, Skorpion und Greif (Ort?; Dat.? [altsyr.])

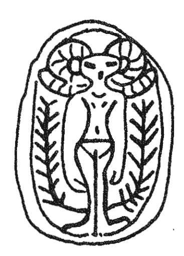


Abb. 75: Göttin mit Widderhörnern und Zweigen (Jericho; MB II B)

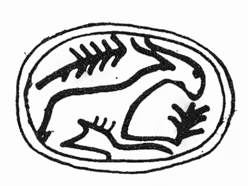


Abb. 76: Gazelle mit Zweigen (*Tell el-ᶜAǧūl*; MB IIB [?])



Abb. 77: Capriden am Baum (Taanach; EZ I)



Abb. 78: Ziegengott mit Schlangen (Westzagros; ᶜObed-Urukzeit)

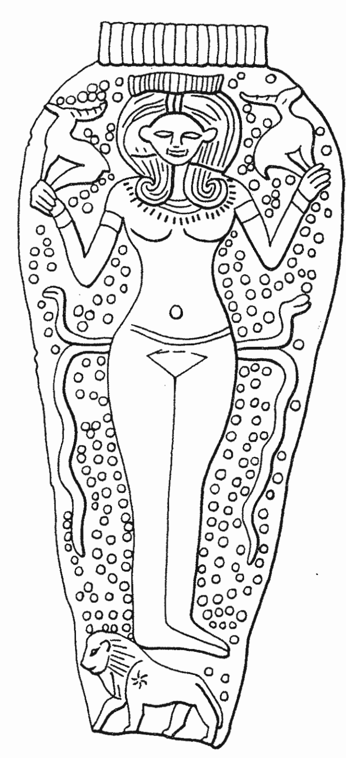


Abb. 79: Nackte Göttin mit Schlangen und Capriden auf Löwe (*Mīnet el-Bēḍā*; SB I/II A)



Abb. 80: Säugende Capriden (mit Verehrer [?]) (*Tell en-Naṣbe*; EZ II A)

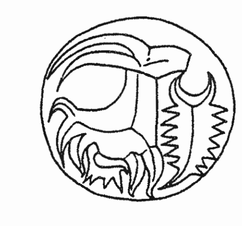


Abb. 81: Säugender Capride mit Skorpion (Taanach; EZ II A)



Abb. 82: Springender Capride mit Jungtier, Taube und Blättern (Megiddo; EZ II C)



Abb. 83: Capride mit Jungtier und Astralsymbolen (südl. Levante; EZ II B)

Literaturverzeichnis

Im Literaturverzeichnis enthaltene Titel werden in den Fußnoten unter dem Namen des Verfassers oder der Verfasserin und dem Erscheinungsjahr zitiert. Bei längeren Ausführungen zu einem Werk sind die Jahres- und Seitenzahlen in runden Klammern in den Fließtext gesetzt.

Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach *Schwertdner*, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin / New York ²1994. Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

AlT: *Wiseman, Donald John*, The Alalakh Tablets [Occasional publications of the British Institute of Achaeology in Ankara 2], London 1953.

ARET: *Edzard, Dietz Otto*, 1984, Archivi Reali di Ebla – Testi, V: Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes, Rom.

CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London 1869ff.

CTH: *Laroche, Emmanuel*, Catalogue des Textes Hittites [Revue hittite et asianique (RHA) 30], Paris 1966 (Nachdruck 1971).

DDD: *Toorn, Karel van der* (Hg.), ²1999, Dictionary of deities and demons in the bible, Leiden.

DUL: *Olmo Lete, Gregorio del / Sanmartín, Joaquín*, 2004, A Dictionary of the Ugaritic Language in the alphabetic Tradition (2 Bd.e) [HdO 67], Leiden.

GB: *Gesenius, Wilhelm / Buhl, Frants*, ¹⁷1915, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Heidelberg (Nachdruck 1960).

Ges¹⁸: *Gesenius, Wilhelm*, ¹⁸1987-, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Wilhelm Gesenius (begonnen von Rudolf Meyer, unter verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner.

GGG: *Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph*, ⁵2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen [QD 134], Freiburg i.B. / Basel / Wien.

GKB: *Gesenius, Wilhelm / Kautzsch, Emil / Bergsträsser, Gotthelf*, 1995, W. Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet und herausgegeben von E. Kautzsch, Leipzig 28. Aufl. 1909 u. Leipzig 1918/29 (Nachdruck Darmstadt 1995).

KTU: *Dietrich, Manfried / Loretz, Oswald / Sanmartín, Joaquín*, ²1995, The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places. [Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8] Münster.

HThK.AT: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i.B. / Basel / Wien.

MEE: Materiali epigrafici di Ebla, Neapel.

RIH: Ras ibn Hani (Ausgrabungssignatur für Funde aus Ugarit)

RS: Signatur für Funde aus Ras Šamra

TM: Signatur für Funde aus Tell Mardīḫ

EA: *Knudtzon, Joergen A.*, 1915, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig.

Wb: *Erman, Adolf / Grapow, Hermann* (Hg.), 1926-1950, Wörterbuch der ägyptische Sprache, Berlin.

WUS: *Aistleitner, Joseph*, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin ³1967.

Abusch, Tzvi, 2002, Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature [Ancient Magic and Divination V], Leiden / Boston / Köln.

Achenbach, Reinhard, 2004, Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete. Teil 1: Zum rituellen Umgang mit Unheilsdrohungen in Mesopotamien, in: ZAW 116, 367-4-378.

Ahn, Gregor, 1993, ‚Monotheismus' – ‚Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifizierung von Gottesvorstellungen, in: Dietrich, Manfried / Loretz, Oswald, Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 [AOAT 232], Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1-24.

– *ders.*, 1997a, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 28, 513-522.

– *ders.*, 1997b, Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterbote und anderen Mittlerwesen, in: ders. / Dietrich, Manfried (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Akten des gemeinsamen Symposions der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft am 7. und 8. April 1995 in Tartu [FARG 29], Münster, 1-48.

– *ders.*, 2003, Dualismen im Kontext von Gegenweltvorstellungen. Die rituelle Abwehr der Dämonen im altiranischen Zoroastrismus, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 122-134.

Albani, Matthias, 1999, „Der das Siebengestirn und den Orion macht" (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte, in: Janowski, Bernd / Köckert, Matthias (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15], Gütersloh, 139-207.

– *ders.*, 2000, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1], Leipzig.

– *ders.*, 2001, „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit...?" (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient, in: Ego, Beate / Janowski, Bernd (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], Tübingen, 181-226.

– *ders.*, 2004, The Downfall of Helel, the Son of Dawn. Aspects of Royal Ideology in Isa 14,12-13, in: Auffarth, Christoph / Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), The fall of the angels [Themes in Biblical narrative 6], Leiden, 62-85.

Albertz, Rainer, 1978, Persönliche Frömmigkeit und Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon [CThM 9], Stuttgart.

– *ders.*, 1992, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit / Vom Exil bis zu den Makkabäern [Grundrisse zum Alten Testament 8], Göttingen.

Albinus, Lars, 2003, The greek δαίμων between mythos and logos, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 425-446.

Albright, William Foxwell, 1968, Yahwe and the Gods of Canaan. A historical Analysis of Two Contrasting Faiths [JLCR / School of Oriental and African Studies, Univ. of London 7], New York.

Alexander, Philip S., 1999, The Demonology of the Dead Sea Scrolls, in: Flint, Peter W. / Vanderkam, James The Dead Sea Scrolls after Fifty Years (Bd. 2), Leiden / Boston / Köln, 321-353.

– *ders.*, 2003, Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 613-635.

Allegro, John M., 1968, Qumran Cave 4.I (4Q158-4Q186) [DJD 5], Oxford.

Amiet, Pierre, 1992, Sceaux-cylindres en hématite et pierres diverses [Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit] [Mission Archéologique Française de Ras Shamra-Ougarit 2 / Maison de l'Orient Bd. 9], Paris.

Andersen, Francis I., 2001, Habakkuk [AncB 25], New York.

Angerstorfer, Andreas, 1989, Art. עֹרֵב, in: ThWAT 6, 367f.

Archi, Alfonso, 2001, Text Forma and Levels of Comparison. The Rituals of Emar and the Syrian Tradition, in: Richter, Thomas / Prechel, Doris / Klinger, Jörg (Hg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken, 19-28.

Aurelius, Erich, 2003, Die fremden Götter im Deuteronomium, in: Oeming, Manfred (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel [AThANT 82], Zürich, 145-169.

Avigad, Nahman, 1997, Corpus of West Semitic stamp seals. Revised and completed by Benjamin Sass [PIASH.Section of Humanities], Jerusalem.

Avishur, Yizhak, 1994, Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms [Publications of the Perry Foundation for Biblical Research], Jerusalem.

Baentsch, Bruno, 1903, Exodus-Leviticus [HK 1/2], Göttingen.

Baetghen, Friedrich, 1882, Die Psalmen [HK 2/2], Göttingen.

– *ders.*, ^{2}1928, Art. Geister, Dämonen, Engel: 2. Im AT, Judentum und NT, in: RGG^{2} 2, 963-968.

Baillet, Maurice, 1982, Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520) [DJD 7], Oxford.

Ballhorn, Egbert, 2004, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90-150) [BBB 138], Bonn.

Bardtke, Hans, 1956, Art. Dämonenglaube, in: EKL 1, 833-834.

Barstad, Hans M., ^{2}1999, Art. Sheol / שְׁאוֹל, in: DDD, 768-770.

Barthélemy, Dominique / Milik, Jósef Tadeusz, 1955, Qumran Cave I [DJD 1], Oxford.

Barton, George A., ^{4}1959, Art. Demons and Spirits (Hebrew), in: ERE 4, 594-601.

Bauks, Michaela, 2003, Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie (Ex 7-14), in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 239-253.

– *dies.*, 2004, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 [SBS 203], Stuttgart.

Baurain, Claude / Bonnet, Corinne, 1992, Les Phéniciens. Marins des trois continents, Paris.

Beer, Georg, 1897, Der Text des Buches Hiob, Marburg.

Begrich, Joachim, 1964, Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück, in: ders. (Hg.), Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 168-216.

Behringer, Wolfgang / Jerouschek, Günter (Hg.), 2000, Institoris, Henricus: Malleus maleficarum – Der Hexenhammer. Neu aus dem Latenischen übertragen von Behringer, Wolfgang / Jerouschek, Günter / Tschacher, Werner, München.

Berlejung, Angelika, 2001, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in: Ego, Beate / Janowski, Bernd (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], Tübingen, 465-501.

Bertholet, Alfred, 1901, Leviticus [KHC 3], Tübingen 1901.

– *ders.*, 1910, Art. „Geister, Engel, Dämonen im AT, Judentum und NT", in: RGG 2, 1217-1224.

Beuken, Wim, 2000, Isaiah Bd. 2: Chapters 28-39 [Historical commentary on the Old Testament], Kampen.

Beyse, Karl-Martin, 1989, Art. צֵאָה ṣeʾāh; צֹאִי ṣoʾʾî, in: ThWAT 6, 856-858.

Bieberstein, Klaus, 2001, Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Ego, Beate / Janowski, Bernd (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], Tübingen, 503-539.

Bingenheimer, Michael (Hg.), 1993, Lucius Apuleius Madaurensis: De deo Sokratis. Der Schutzgeist des Sokrates, Frankfurt a.M. 1993.

Black, Jeremy / Green, Anthony, 1992, Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia. An illustrated dictionary, London.

Black, Matthew, 1985, The book of Enoch or I Enoch. With an appendix on the astronomical chapters (72-82) by Otto Neugebauer [SVTP 7], Leiden.

Blau, Josua, 1957, Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln II, in: VT 7, 98-102.

Bleek, Friedrich, [4]1878, Einleitung in die Heilige Schrift, Erster Theil: Einleitung in das Alte Testament, bearb. v. J. Wellhausen, Berlin.

Blommerde, Anton C., 1969, Northwest semitic grammar and Job [BibOr 22], Rom.

Boardman, John, 2003, Die Perser und der Westen [Kulturgeschichte der Antike Welt 96], Mainz a.R.

Böcher, Otto, 1970, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe [BWANT 90 = Folge 5, H. 10], Stuttgart.

Böcher, Otto, 1981, Art. Dämonen („böse Geister"): Religionsgeschichtlich, in: TRE 8, 270-274.

Bolte, Petra, 1993, Art. Grenze, in: HRWG 3, 50-51.

Bonnet, Hans, 1952, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin.

Bordreuil, Pierre, 1993, Le Répertoire Iconographique des Sceaux Araméens Inscrits et son Évolution, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 74-100.

Borger, Rykle u.a. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (1982-1985); Band 2: Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete (1986-1991); Band 3: Weisheitstexte, Mythen und Epen (1990-1997), Gütersloh.

Borger, Rykle, 1956, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien [AfO Beiheft 9], Graz.

– *ders.*, 1969, Die erste Teiltafel der zi-pà-Beschwörungen (ASKT 11), in: AOAT 1, 1-22.

Bosshard-Nepustil, Erich, 1995, Jesaja 1-39 und das „Zwölfprophetenbuch" in exilischer und frühnachexilischer Zeit. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur literarischen Vernetzung der Prophetenbücher, Zürich.

Braun-Holzinger, Eva Andrea / Matthäus, Hartmut, 2000, Schutzgenien in Mesopotamien und in den angrenzenden Gebieten: ihre Übernahme in Zypern, Kreta und Griechenland, in: Uehlinger, Christoph (Hg.), Images as Media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE) [OBO 175], Fribourg, 283-321.

Bremmer, Jan N., 1993, Scapegoatrituals in Ancient Greece [HSCP 87], 299-320.

– *ders.*, 2004, Remember the Titans, in: Auffarth, Christoph / Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), The fall of the angels [Themes in Biblical narrative 6], Leiden, 35-61.

Breytenbach, Cilliers / Day, Peggy L., ²1999, Art. Satan / שטן / Σατάν / Σατανᾶς, in: DDD, 726-732.

Briggs, Charles Augustus / Briggs, Emilie Grace, 1907, Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms [ICC 14/2], Edinburgh.

Brinkman, John A. u.a. (Hg.), 1956ff., The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.

Brockelmann, Carl, ²2004, Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn.

Brock-Utne, Albert, 1935, „Der Feind". Die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte sozialen Verhältnisse des nahen Orients, in: Klio 28, 219-27.

Broshi, Magen / Eshel, Esther / Fitzmyer, Joseph / Larson, Erik / Newsom, Carol / Schiffman, Lawrence / Smith, Mark / Stone, Michael / Strugnell, John / Yardeni, Ada, 1995, Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2 [DJD 19], Oxford.

Brüning, Christian, 1992, Mitten im Leben vom Tod umfangen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied [BBB 84], Frankfurt a.M.

Buren, E. Douglas van, 1936-1937, A further Note on the Terra-cotta Relief, in: AfO 11, 354-357.

Butterweck, Christel, 1991, Eine phönizische Beschwörung, in: TUAT 2, 435-437.

Caillois, Roger, 1937, Les démons de midi, in: RHR 114, 142-186.

Canaan, Taufik, 1929, Der Dämonenglauben im Lande der Bibel, in: Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur de Ostens. Heft 21, Leipzig.

– *ders.*, 1962, Das Opfer in palästinischen Sitten und Gebräuchen, in: ZAW 74, 31-44.

Cancik, Hubert, 2003, Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian), in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 447-460.

Caquot, André, 1952, Chadrapa. A Propos de quelques Articles récents, in: Syria 29, 74-88.

– *ders.*, 1956, Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber), in: Sem 6, 53-68.

– *ders.*, 1995, Une contribution ougaritique a, la préhistoire du titre divin Shadday, in: Emerton, John A. (Hg.), Congress Volume Paris 1992 [VT.S 61], Leiden, 4-12.

Carus, Paul, 1900, The History of the Devil and the Idea of Evil from the earliest Times to the present Day, London.

Cassirer, Ernst, 1924, Philosophie der symbolischen Formen Bd. II: Das mythische Denken (Nachdr. Darmstadt 1994).

Cathcart, Kevin J., 1996, Ilu, Yariḫu and the One with the Two Horns and a Tail, in: Wyatt, Nick / Watson, Wilfried G. E. (Hg.), Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture (Edinburgh, July 1994). Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson [UBL], Münster, 1-7.

Cheney, Michael, 1994, Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job [CB.OT 36], Stockholm.

Childs, Brevard S., 1974, Exodus. A commentary [OTL 5], London.

Childs, Brevard S., 2001, Isaiah. A commentary [OTL], Lousville / London / Leiden.

Choi, John H., 2004, Resheph and *YHWH ṢĔBĀʾÔT*, VT 54, 17-27.

Clarke, Ernest G., 1995, Targum Pseudo-Jonathan: Numbers [The Aramaic Bible 4], Edinburgh, 1995, 189-294.

– *ders.*, 1998, Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy [The Aramaic Bible 5b], Edinburgh.

Clines, David J. A., 1989, Job 1-20 [Word biblical commentary 17], Dallas.

Cohen, Matty, 2003, Etude sémantique des locutions *nś᾽ ro᾽š - nś᾽ ᾽œt-ro᾽š* et *nś᾽ ᶜawôn - nś᾽ ᾽œt-ᶜawôn*, ZAW 115, 54-72.
Collon, Dominique, 1995, Ancient Near Eastern Art, London.
– *dies.*, 1997, Das Siegelbild als Kunstwerk, in: Klengel-Brandt, Evelyn (Hg.), Mit sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients, Berlin, 62-81.
Colpe, Carsten, 1976a, Art. Geister (Dämonen) – B.I.b. Mesopotamien, Syrien, Kleinasien, in: RAC 9, 562-578.
– *ders.*, 1976b, Art. Geister (Dämonen) – B.I.c. Israel, in: RAC 9, 579-585.
– *ders. / Schmidt-Biggemann, Wilhelm* (Hg.), ²1993, Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main.
Conrad, Diethelm, 1971, Der Gott Reschef, ZAW 83, 157-183.
Cornelius, Izak, 1994, The Iconography of the gods Reshef and Baᶜal. Late Bronze and Iron Age I periods (c 1500 - 1800 BCE) [OBO 140], Fribourg / Schweiz
Cross, Frank Moore / Parry, Donald W. / Saley, Richard J. / Ulrich, Eugene, 2005, Qumran Cave 4 XII: 1-2 Samuel [DJD 17], Oxford.

Dahood, Mitchell, 1957, Some North-West Semitic Words in Job, in: Bib 38, 306-320.
– *ders.*, 1958, Qohelet and Recent Discoveries, in: Bib 39, 302-318.
– *ders.*, 1968, Psalms II: 51-100 [AncB 17/2], New York.
– *ders.*, 1970, Psalms III: 101-150 [AncB 17/3], New York.
Davis, Eli, 1971, Art. Asmodeus (Ashmedai), in: EJ 3, 754-755.
Day, John, 2000, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan [JSOT.S 265], Sheffield.
Day, Peggy L., 1988, An adversary in heaven. Satan in the Hebrew Bible [HSM 43], Atlanta (Georgia).
Delitzsch, Franz, ⁴1883, Biblischer Commentar über die Psalmen [BC 4/1], Leipzig.
Delkurt, Holger, 2000, Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen [BZAW 302], Berlin / New York.
Deselaers, Paul, 1982, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie [OBO 43], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
Dhorme, Edouard, 1960, La démonologie biblique, in: Hommage á Wilhelm Vischer = Maqqél shâqédh. La branche d'amandier, Montpellier, 46-54.
Dhorme, Paul, 1926, Le livre de Job [Études Bibliques], Paris.
Dietrich, Manfried, 1997, *sukallu* – der mesopotamische Götterbote. Eine Studie zur ‚Angelologie' im Alten Orient, in: ders. / Dietrich, Manfried (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Akten des gemeinsamen Symposions der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft am 7. und 8. April 1995 in Tartu (FARG 29), Münster, 49-74.
– *ders. / Loretz, Oswald*, 1980, Kennen die ugaritischen Texte den babylonischen Gottesnamen *Lillu(m)*?, in: UF 12, 403.
– *ders. / Loretz, Oswald*, 1989, Die Wasserflut Addus von unten. *šrᶜ thmtm* (KTU 1.19 I 45) – *šdj trwmt* (II Sam 1,21) im Licht mesopotamischer Quellen, in: UF 21, 113-121.
– *ders. / Loretz, Oswald*, 1993, Der biblische Azazel und AIT *126, in: UF 25, 99-117.
Dijk, Johannes J. van, 1971, Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte [VAS.N.F. 1 = 17], Berlin.
– *ders. / Geller, Markham J.*, 2003, Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena, Wiedbaden.
Dijkstra, Meindert, 1997, Semitic Worship at Serabit el-Khadim (Sinai), in: ZAH 10, 89-97.
Dillmann, August, ²1880, Exodus und Leviticus [KEH.AT 12], Leipzig.
– *ders.*, ²1886, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua [KEH.AT 13], Leipzig.
– *ders.*, ⁴1891, Hiob [KEH.AT 2], Leipzig.

Dobbs-Allsopp, Frederick W., 1993, Weep, o daughter of Zion. A study of the city-lament genre in the Hebrew Bible [BibOr 44], Rom.
Donner, Herbert, ²1995, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (2 Bd.e) [Grundrisse zum Alten Testament 4], Göttingen.
– *ders. / Röllig, Wolfgang*, ³1973, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Band 2: Kommentar, Wiesbaden.
– *ders. / Röllig, Wolfgang*, ⁵2002, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Bd.1: Texte, Wiesbaden.
Douglas, Mary, 1993, Atonement in Leviticus, JSQ 64, 109-130.
– *dies.*, 2003, The Go-Away Goat, in: Rendtorff, Rolf / Kugler, Robert A. (Hg.), The Book of Leviticus. Composition and Reception, Leiden / Boston 2003, 121-141.
Doyle, Brian, 2004, Howling like dogs. Metaphorical language in Psalm LIX, in: VT 54, 61-82.
Driver, Godfrey Rolles, 1955a, Birds in the Old Testament I: Birds in Law, in: PEQ 87, 5-20.
– *ders.*, 1955b, Birds in the Old Testament II: Birds in Life, in: PEQ 87, 129-140.
– *ders.*, 1956a, Canaanite myths and legends [OTSt 3] Edinburgh.
– *ders.*, 1956b, Three Technical Terms in the Pentateuch, in: JSS 1, 97-105.
– *ders.*, 1958, Once Again: Birds in the Bible, in: PEQ 90, 56-58.
– *ders.*, 1959, Lilith. Heb. לילית „goat-sucker, night-jar" (Is. XXXiV, 14), in: PEQ 91, 55-57.
Driver, Samuel Rolles, ³1902, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy [ICC 5], Edinburgh.
Duhm, Bernhard, ²1922, Die Psalmen [KHC 14], Tübingen.
– *ders.*, ⁵1968, Das Buch Jesaia [HK 3/1], Göttingen.
Duhm, Hans, 1904, Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen / Leipzig.
Duling, Dennis C., 1983, „Testament of Solomon", in: James H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha, Garden City, 936-987.
Durham, John I., 1987, Exodus [Word Biblical Commentary 3], Waco.

Ebach, Jürgen, 1990, „Ist es ‚umsonst', das Hiob gottesfürchtig ist?". Lexikographische und methodologische Marginalien zu חִנּם in Hi 1,9, in: Blum, Erhard (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte [FS Rolf Rendtorff], Neukirchen, 319-335.
Ebeling, Erich, 1938, Art. Dämonen, in: RLA 2, 107-113.
Eberhart, Christian, 2002, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen [WMANT 94], Neukirchen-Vluyn.
Ebert, Theodor, 2004, Platon: Phaidon (Übersetzung und Kommentar) [Werke I/4], Göttingen.
Ebrard, Johann Heinrich August, 1878, Art. Dämonische, in: RE 3, 440-455.
Eder, Christian, 1995, Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr. [OLA 71], Leuven.
Edzard, Dietz Otto / Wiggermann, Frans M., 1987-1990, Art.: maškim (*rabiṣu*) „Kommissar, Anwalt, Sachwalter", in: RLA 7, 449-455f.
Ego, Beate, 1999, Buch Tobit, in: JSHRZ 2, 873-1007.
– *dies.*, 2002, ‚Heimat in der Fremde". Zur Konstituierung einer jüdischen Identität im Buch Tobit, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S. (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext [Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1], Gütersloh, 270-283.
– *dies.*, 2003, „'Denn er liebt sie' (Tob 6,15 Ms. 319). Zur Rolle des Dämons Asmodäus in der Tobit-Erzählung", in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 309-317.

Eißfeldt, Otto, 1966, Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen Elfenbeinarbeiten von Megiddo (1950), in: *ders.*, Kleine Schriften III, Tübingen, 85-93.

Elliger, Karl, 1966, Leviticus [HAT 1/4], Tübingen.

– *ders.*, 1978, Deuterojesaja. 1.Teilband: Jesaja 40,1-45,7 [BKAT XI/1], Neukirchen-Vluyn.

Engel, Burkhard J., 1987, Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen, Mönchengladbach.

Erlandsson, Seth, 1970, The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13:2-14:23, Lund.

Erman, Adolf / Grapow, Hermann (Hg.), [2]1957, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 7 Bde., Berlin / Leipzig.

Eshel, Esther, 2003, Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 395-415.

Eynde, Sabine von den, 2005, One Journey and One Journey makes Three. The Impact on the Reader's Knowledge in the Book of Tobit, in: ZAW 117/2, 273-280.

Fabry, Heinz-Josef, 2003, „'Satan' – Begriff und Wirklichkeit" der Satan. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur", in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 269-291.

Faivre, Élisée, 1900, La personnalité de Satan d'après la Bible, Montauban.

Falkenstein, Adam, 1953, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete [BAW.AO], Zürich.

Farber, Walter, 1980-1983, Art. Lamaštu, in: RLA 6, 439-446.

– *ders.*, 1987-1990, Art. "*Lilû*, *Lilītu*, *Ardat lilî*. A. Philologisch, RLA 7, 23-24.

Fauth, *Wolfgang*, 1970, SSM BN PDRŠŠA, in: ZDMG 120, 229-256.

– *ders.*, 1974, Der Schlund des Orcus. Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung, in: Numen 21, 105-127.

– *ders.*, 1986, Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten, in: WO 17, 66-94.

Firmage, *Edwin*, 1992, Art. Zoology, in: The Anchor Bible Dictionary 6, 1109-1167.

Fischer, Charis, 2002, Die Fremdvölkersprüche bei Amos und Jesaja. Studien zur Eigenart und Intention in Am 1,3-2,3.4f. und Jes 13,1-16,14 [BBB 136], Berlin / Wien.

Fischer, Georg, 2005, Jeremia 26-52 [Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 24,2], Freiburg / Basel / Wien.

Fitzmyer, Joseph A., Tobit [Commentaries on early Jewish literature], Berlin / New York.

Fohrer, Georg, 1963, Das Buch Hiob [KAT 16], Gütersloh.

– *ders.*, [2]1966, Das Buch Jesaja, Band 1: Kap. 1-23 [ZBK 19/1]; [2]1967, Band 2: Kap. 24-39 [ZBK 19/2], Zürich.

Foster, Benjamin R., 1993, Before the Muses. An anthology of Akkadian Literature, Vol. I (Archaic, Classical, Mature) + II (Mature, late), Ann Arbor.

Fraine, Jean de, 1959, Le «Demon du Midi» (Ps 91 [90], 6), in: Bib 40, 372-383.

Frank, Richard M., 1974, The wisdom of Jesus ben Sirach [CChr Orientalium / Scriptores Arabici 31 = CChr Orientalium / editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis 35], Turnhout.

Frankfort, *Henry*, 1937-39, The Burney Relief (with 5 Figures), in: AfO 12, 128-135.

Frazer, James George, 1887, Totemism, Edinburgh.

– *ders.*, 1913, The Scapegoat [The golden bough 6], London.

Freedmann, David Noel / Welch, 1993, Art. שָׁדַד / *šāḏaḏ* / שֹׁד *šoḏ, in:* ThWAT 7, 1072-1078.

Freuling, Georg, 2004, „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur [WMANT 102], Neukirchen-Vluyn.

Frevel, Christian, 1991, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, in: ZAW 103, 263-271.

– *ders.*, 1995a, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (2Bd.e) [BBB 94], Bodenheim.

– *ders.*, 1995b, Art. חָן, in: TWAT 8, 701-709.

Fuchs, Gisela, 1993, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart.

Fulco, William J., 1976, The Canaanite God Reschep, New Haven (Connecticut).

Galling, Kurt, 1937, Art. Mischwesen, in: BRL, 382-385.

Gasser, Madeleine / Keel, Othmar / Müller-Winkler, Claudia, 1990, Die Sammlung ägyptischer Amulette und Bronzen, in: Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph (Hg.), Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel, Mainz am Rhein, 93-118.

Gaster, Theodor H., 1942, A Canaanite Magical Text, in: Or.NS 11, 41-79.

– *ders.*, 1962, Art. Demon, Demonology, in: IDB 1, 817-824.

– *ders.*, 1969, Myth, Legend and Custom in the Old Testament, New York.

Gelb, Ignace J., 1950, Šullat und Ḫaniš, in: ArOr 18/1.2, 189-198.

Geller, Markam J., 1985, Forerunners to UDUG-HUL. Sumerian Exorcistic Incantations [FAOS 12], Stuttgart.

Gennep, Arnold van, 1908, Übergangsriten (Les Rites de Passage) [Studienausgabe 1999], Frankfurt / New York.

Gerleman, Gillis, 1942, Zephanja. Textkritisch und literarisch untersucht, Lund.

Gershenson, Daniel E., 2002, The Name Satan, in: ZAW 114, 443-445.

Gerstenberger, Erhard S., 1980, Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament [WMANT 51], Neukirchen-Vluyn.

– *ders.*, 1993, Das dritte Buch Mose: Leviticus [ATD 6], Göttingen.

– *ders.*, 2001a, Psalms. Psalms part 2 and lamentations [FOTL 15], Grand Rapids (Michigan).

– *ders.*, 2001b, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart.

Gese, Hartmut, 1970, Die Religionen Altsyriens, in: ders. / Höfner, Maria / Rudolph, Kurt (Hg.), Die Religionen Altsyriens, Atarabiens und der Mandäer [RM 10,2], Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz.

– *ders.*, [3]1989, Die Sühne, in: ders. (Hg.), Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen, 85-106.

Gibson, John C. L., [2]1977, Canaanite myths and legends (edited by G. R. Driver), Edinburgh.

Gies, Martin, 2001, Art. Satan I: AT, in: NBL 3, 448f.

Gladigow, Burkhard, 2003, Plenitudo deorum. Fülle der Götter und Ordnung der Welt, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 3-22.

– *ders.*, 2004, Zur Narrativen Plausibilität des Bösen, in: Auffarth, Christoph / Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), The fall of the angels [Themes in Biblical narrative 6], Leiden, 224-235.

Gloege, Gerhard, [3]1958, Art. Dämonen, in: RGG 2, 2-5.

Goethe, Johann Wolfgang von, 1965, Dichtung und Wahrheit. 20. Buch [Goethe Werke Bd. 5], Frankfurt a.M.

Goldschmidt, Lazarus (Hg.), 1925, Der Babylonische Talmud. Mit Einschluß der vollständigen Misnah = Talmûd bavlî, hrsg. nach d. ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Vene-

dig 1520-23), nebst Varianten d. späteren, von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes u. aa. rev. Ausg. u. d. Münchener Talmudhandschrift, Berlin 1925.

Gordis, Robert, 1978, The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies [Moreshet Series. Studies in Jewish History, Literature and Thought 2], New York.

Gordon, C.H., 1986, ḤBY – Possessor of Horns and Tail, in: UF 18, 129-132.

Görg, Manfred, 1973, Art. נָזַר, ThWAT I, 1001-1004.

– *ders.*, 1978, Die Funktion der Serafen bei Jesaja, in: BN 5, 28-39.

– *ders.*, 1991a, Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus, in: ÄAT 11, 153-159 (= BN 33 [1986], 10-16).

– *ders.*, 1991b, Art. Asasel, in: NBL 1, 181f.

– *ders.*, 1991c, Art. Aschmodai, in: NBL 1, 187.

– *ders.*, 1992, „Dämonen" statt „Eulen" in Jes 13,21, in: BN 62, 16-17.

– *ders.*, 1995, „Asaselologen" unter sich – eine neue Runde?, in: BN 80, 25-31.

– *ders.*, 1996, Der „Satan" – der „Vollstrecker" Gottes?, in: BN 82, 9-12.

– *ders.*, [4]1999, Art. Dämonen / Geister II: Altes Testament, in: RGG 2, 535f.

Grabbe, Lester L., 1987, The Scapegoat. A Study in Early Jewish Interpretation, in: JSJ 18, 195-233.

– *ders.*, 2003, The priests in Leviticus – is the medium the message?, in: Rendtorff, Rolf / Kugler, Robert A. (Hg.), The book of Leviticus. Composition and reception [VT.S 93], Leiden, 207-224.

Gray, George Buchanan, [2]1928, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah [ICC 18/1], Edinburgh.

Gray, John, [2]1965, The legacy of Canaan. The Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament [VT.S 5], Leiden.

Greenfield, Jonas C., [2]1999, Art. Apkallu, in: DDD, 72-74.

Gröndahl, Frauke, 1967, Die Personennamen der Texte aus Ugarit [StP 1], Rom.

Groneberg, Brigitte, 1997, Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin = Tanatti Ištar [Cuneiform monographs 8], Groningen.

Grossfeld, Bernard, 1988, The Targum Onqelos to Deuteronomy [The Aramaic Bible 9], Edinburgh.

Gubel, Eric, 1993, The Iconography of inscribed phoenician Glyptic, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 101-129.

Gunkel, Hermann, [4]1926, Die Psalmen [HK 2,2], Göttingen.

Haag, Herbert, 1971, Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes [SBS 49], Stuttgart.

– *ders.*, 1974, Teufelsglaube (mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck), Tübingen.

– *ders.*, 1994, Art. „Dämonen", in: Biblisches Wörterbuch (aktualisierte und erw. Neuausgabe), Freiburg i.B., 94f.

Haak, Robert D., 1992, Habakkuk [VT.S 44], Leiden / New York / Kopenhagen / Köln.

Haas, Volkert, 1980, Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient, in: RoczOl 41, 37-44.

– *ders.*, 1992, Soziale Randgruppen und Außenseiter altorientalischer Gesellschaften, in: Haas, Volkert (Hg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients – Das Konstanzer Altorientalische Symposium 3 (1989) (Das Dritte Konstanzer Altorientalische Symposion, „Soziale Randgruppen und Außenseiter Altorientalischer Gesellschaften", fand vom 5. bis zum 8. Juni 1989 statt) [Xenia 32], Konstanz, 29-51.

– *ders.*, 1994, Geschichte der hethitischen Religion [HO 1/15], Leiden / New York / Köln.

Habel, Norman C., 1985, The Book of Job. A Commentary [OTL], London.
Habermehl, Peter, 1990, Art. Dämon, in: HRWG 2, 203-207.
Hackett, Jo Ann, 1984, The Balaam Text from Deir ᶜAlla [HSM/Harvard Semitic Museum 31], Chico (Californien).
Hager, Fritz-Peter, 1972, Art. Dämonen, in: HWP 2, 1-4.
Hallo, William W. (Hg.), 1997, The Context of Scripture I: Canonical compositions from the biblical world, Leiden u.a.
Hamilton, Victor P., 1992, Art. Satan, in: The Anchor Bible Dictionary 5, 985-989.
Hanhart, Robert, 1984, Text und Textgeschichte des Buches Tobit [MSU 17], Göttingen.
Hardmeier, Christof, 1978, Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie [BEvTh 79], München.
– *ders.*, 2001, Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: Hardmeier, Christof (Hg.), Steine - Bilder - Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5], Leipzig, 11-24.
Harris, Zellig S., 1936, A grammar of the Phoenician language [AOS 8], New Haven.
Hartenstein, Friedhelm, 1997, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition [WMANT 75], Neukirchen-Vluyn 1997.
– *ders.*, 2001, Religionsgeschichte Israels. Ein Überblick über die Forschung seit 1990, Verkündigung und Forschung 48, 2-28.
Hartley, John E., 1988, The book of Job [NICOT 22], Grand Rapids (Mich.).
– *ders.*, 1992, Leviticus [Word Biblical Commentary 4], Dallas.
Healy, John F., ²1999, Art. Mot / מות, in: DDD, 598-603.
Heeßel, Nils P., 2002, Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon [Ancient magic and divination 4], Leiden / Köln 2002.
– *ders.*, 2004, Diagnosis, Divination and Disease. Towards an Understanding of the Rationale behind the Babylonian *Diagnostic Handbook*, in: Horstmanshoff, Herman F.J. / Stol, Marten (Hg.), Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine, Leiden / Boston, 97-116.
Heimpel, Wolfgang, 1968, Tierbilder in der sumerischen Literatur [StP 2], Rom.
Hendel, Ronald, ²1999, Art. Vampire עלוקה, in: DDD, 887.
– *ders.*, 2004, The Nephilim were on the Earth: Genesis 6,1-4 and its Ancient Near Eastern Kontext, in: Auffarth, Christoph / Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), The fall of the angels [Themes in Biblical narrative 6], Leiden, 11-34.
Henninger, Joseph, 1963, Über Frühlingsfeste bei den Semiten, in: In Verbo tuo. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinland 1913-1963, hg.v. den Lektoren in St. Augustin [Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg 12], Nettetal.
Herkenne, Heinrich, 1936, Das Buch der Psalmen [HSAT 5/2], Bonn.
Herrmann, Christian, 1994, Ägyptische Amulette aus Palästina / Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament [OBO 138], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *ders.*, 2002, Ägyptische Amulette aus Palästina / Israel (Band 2) [OBO 184], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
Heyl, Arnulf von, 1995, Lilith – Die erste Frau Adams, in: Schmelz, Bernd / Vossen, Rüdiger (Hg.), Auf Drachenspuren, 102-109.
Hiebert, Theodore, 1986, God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3 [HSM 38], Atlanta.
Hitzig, Ferdinand, 1836, Die Psalmen. Band 2: Historischer und kritischer Commentar nebst Übersetzung, Heidelberg.

– *ders.*, 1869, Geschichte des Volkes Israel. Von Anbeginn bis zur Eroberung Masada's im Jahre 72 nach Christus, in zwei Theilen, Leipzig.

– *ders.*, 1874, Das Buch Hiob, Leipzig / Heidelberg.

Hoffmann, Yair, 2004, Jeremiah 50-51 and the Concept of Evil in the Hebrew Bible, in: Reventlow. Henning / Hoffmann, Yair (Hg.), The problem of evil and its symbols in Jewish and Christian tradition [JSOT.S 366], London, 14-28.

Hofmann, *Norbert Johannes*, 2003, Die Rezeption des Deuteronomiums im Buch Tobit, in der Assumptio Mosis und im 4. Esrabuch, in: Braulik, Georg (Hg.), Das Deuteronomium, Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Brüssel / New York / Oxford / Wien [ÖBS 23], 311-342.

Hölscher, Gustav, [2]1952, Das Buch Hiob [HAT 1/17] Tübingen

Hölscher, Tonio, 2000, Einführung, in: ders. (Hg.), Gegenwelten. Zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München / Leipzig, 9-18.

Hollander, Harm W. / Jonge, Marinus de, 1985, The testaments of the twelve patriarchs. A commentary [Studia in veteris Testamenti pseudepigrapha 8], Leiden.

Hornung, Erik, 2000, Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie, in: Uehlinger, Christoph (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the eastern Mediterranean (1st millennium BCE) [OBO 175], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 1-20.

– *ders. / Staehelin, Erika* (Hg.), 1976, Skarabæen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen [Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1], Mainz 1976.

Horowitz, *Wayne*, 1998, Mesopotamian Cosmic Geography [Mesopotamian Civilizations 8], Indiana.

Horst, Friedrich, [2]1969, Hiob. Band 1: Hiob 1-19 [BKAT 16/1], Neukirchen-Vluyn.

Hossfeld, Frank-Lothar, 2003, Ps 106 und die priesterliche Überlieferung des Pentateuch, in: Kiesow, Klaus / Meurer, Thomas (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels (FS Peter Weimar) [AOAT 294], Münster, 255-266.

Houtman, Cornelius, 1996, Exodus 2 [Historical Commentary on the Old Testament], Kampen.

Hübner, *Ulrich*, 1993, Das ikonographische Repertoire der ammonitischen Siegel und seine Entwicklung, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 130-160.

Hüllstrung, Wolfgang, 2003, Wer versuchte wen zu töten? Ein Beitrag zum Verständnis von Exodus 4,24-26, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 182-196.

Huffmon, Herbert B., 1965, Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study, Baltimore.

Hugger, *Pirmin*, 1971, Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms, Münsterschwarzach.

Hurwitz, Siegmund, [3]1993, Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen, Zürich.

Hutter, Manfred, 1996, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. Band 1: Babylonier, Syrer, Perser [Kohlhammer-Studienbücher Theologie 4/1], Stuttgart.

– *ders.*, [2]1999a, Art. Asmodeus / 'Ασμοδαῖος, in: DDD, 106-108.

– *ders.*, [2]1999b, Art. Lilith / לילית, in: DDD, 520-521.

– *ders.*, [4]1999, Art. Dämonen I. Religionsgeschichtlich: Alter Orient und Antike, in: RGG[4], 533-535.

Huwiler, Elisabeth / Murphy, Roland O. Carm., 1999, Proverbs, Ecclesiates, Song of Songs [New International Biblical Commentary], Carlisle (Cumbria).
Hyman, Aaron (Hg.), 1973-1991, *Jalqut Schimᶜoni al ha-Tora le Rabbenu Schimᶜon ha-Darschan*, Jerusalem.

Irsigler, Hubert, 2002, Zefanja [HThK.AT], Freiburg i.B. / Basel / Wien.
Isbell, Charles D., 1975, Corpus of the aramaic incantation bowls [SBL.DS 17], Missoula.

Jacobsen, Thorkild, 1968, The battle between Marduk and Tiamat, in: JAOS 88, 104-108.
– *ders.*, 1976, The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion, New Haven.
Jaeger, Bertrand, 1982, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê [OBO.SA 2], Fribourg / Göttingen.
Jahnow, Hedwig, 1923, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, Gießen [BZAW 36] 1923.
Janowski, Bernd, 1990, Azazel – Biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10,21f., in: Blum, Erhard / Nacholz, Christian / Stegemann, Ekkehard W. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 97-110.
– *ders.*, 1993a, Azazel und der Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10,21f., in: ders. (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 285-302.
– *ders.*, 1993b, Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt. Ein Beitrag zur biblischen Dämonologie, I. Azazel – II. Bocksgeister / Satyre – III. Schakale – IV. Wüstendämonen, in: Trobisch, David (Hg.), In dubio pro deo. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geburtstag von Gerd Theißen am 24. April 1993, festgehalten von David Trobisch, Heidelberg, 154-163.
– *ders.*, 1997, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff [SBS 165], Stuttgart.
– *ders.*, ²1999a, Art. Azazel / עזאזל, in: DDD, 240-248.
– *ders.*, ²1999b, Art. Jackals / איים, in: DDD, 459.
– *ders.*, ²1999c, Art. Satyrs / שׂעירים, in: DDD, 732-733.
– *ders.*, ²1999d, Art. Wild Beasts / ציים, in: DDD, 897-898.
– *ders.*, ²2000, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn.
– *ders.*, 2003, Jenseits von Eden. Gen 4,1-16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 137-159.
– *ders. / Neumann-Gorsolke, Ute*, 1993, Motive und Materialien 9: Das Tier als Exponent dämonischer Mächte, in: Janowski, Bernd / Neumann-Gorsolke, Ute / Gleßmer, Uwe (Hg.), 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 278-282.
– *ders. / Wilhelm, Gernot*, 1993, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f., in: ders. / Koch, Klaus / Wilhelm, Gernot (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg, 17.-21. März 1990 [OBO 129], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 109-169.
Jansen, H. Ludin, 1965, Die Hochzeitsriten im Tobitbuche, in: Temenos 1, 142-149.
Japhet, Sara, 1993, I & II Chronicles. A Commentary [OTL], Louisville / Westminster.
– *dies.*, 2002, 1 Chronik [HThK.AT], Freiburg i.B. / Basel / Wien.

– *dies.*, 2003, 2 Chronik. Ausgelegt von Sara Japhet [HThK.AT], Freiburg i.B. / Basel / Wien.

Jastrow, Morris, 1905, Die Religion Babyloniens und Assyriens (Bd.1), Giessen

Jeffers, Ann, 1996, Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria [Studies in the History and Culture of the Ancient Neat East 8], Leiden / New York / Köln.

Jenni, Ernst, 1968, Das hebräische Piel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich.

– *ders. / Westermann, Claus* (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1 (1971); Bd. 2 (1976), München / Zürich.

Jeremias, Jörg, 1983, Das Buch Hosea [ATD 24/1], Göttingen.

– *ders.*, 2000, Der „Tag Jahwes" in Jes 13 und Joel 2, in: Kratz, Reinhard G. / Krüger, Thomas / Schmid, Konrad (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift, Berlin / New York, 129-138.

Jirku, Anton, 1912, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig.

Jöcken, Peter, 1977, Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung [BBB 48], Köln / Bonn.

Johnston, Sarah Iles, 1997a, Art. Dämonen V. Griechenland und Rom A. Definition, in: Der Neue Pauly 3, 261-264.

– *dies.*, 1997b, Art. Dämonologie. A. Definition, in: Der Neue Pauly 3, 265.

– *dies. / Baltes, Matthias*, 1997, Art. Dämonologie. C. Platon und Platonismus, in: Der Neue Pauly 3, 265-268.

Johnstone, Thomas M., 1981, Jibbāli Lexicon, Oxford.

Johnstone, William, 1997, 1 and 2 Chronicles. Band 1: 1Chronicles 1-2Chronicles 9: Israel's place among the nations [JSOT.S 253], Sheffield.

Jonker, Gerdientje, 1995, The topography of remembrance. The dead, tradition and collective memory in Mesopotamia [SHR 68], Leiden.

Jürgens, Benedikt, 2001, Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext [Herders biblische Studien 28], Freiburg i.B. / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York.

Kaiser, Otto, 1973, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 [ATD 18], Göttingen.

– *ders.*, 1982, Art. חֶרֶב, in: ThWAT 3, 160-163.

Kákosy, László, 2000, Bemerkungen zur Ikonographie der magischen Heilstatuen, in: Uehlinger, Christoph (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the eastern Mediterranean (1st millennium BCE) [OBO 175], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 45-49.

Kalimi, Isaac, 1995, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern, Berlin / New York.

Kaupel, Heinrich, 1930, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg.

Keel, Othmar, 1972, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von פֶּסַח, in: ZAW 43, 414-434.

– *ders.*, 1977, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 [SBS 84/85], Stuttgart.

– *ders.*, 1978, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 [FRLANT 121], Göttingen.

– *ders.*, 1980, Gedanken zur Beschäftigung mit dem Monotheismus, in: ders. (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt [BiBe 14], Fribourg, 11-30.

– *ders.*, [4]1984, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn / Zürich / Einsiedeln / Köln.

– *ders.*, 1989a, Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den Skarabäen der ausgehenden 13. und der 15. Dynastie, in: Keel, Othmar / Schroer, Silvia / Keel-Leu, Hildi (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel 2 [OBO 88], Fribourg, 243-280.
– *ders.*, 1989b, Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe. Eine vorderasiatische Skarabäenwerkstatt des 17. Jahrhunderts v. Chr., in: ders. / Schroer, Silvia / Keel-Leu, Hildi (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel 2 [OBO 88], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 213-242.
– *ders.*, 1989c, Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina / Israel. Einige Gesetzmäßigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger, in: ders. / Schroer, Silvia / Keel-Leu, Hildi (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel 2 [OBO 88], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *ders.*, 1990a, Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema „Jagd und Krieg" [Vgl. Nachträge S. 263-279], in: ders. / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop [OBO 100], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 27-66.263-279.
– *ders.*, 1990b, La glyptique du Tell Keisan (1971-1976). Avec une contribution de É. Puech [Vgl. Nachträge S. 298-330], in: ders. / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph (Hg.). Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop [OBO 100], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 163-260.298-330.
– *ders.*, 1990c, Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina / Israel, in: ders. / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop [OBO 100], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 331-421.
– *ders.*, 1990d, Nachträge zu „A catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel". M. Shuval, Rejoinder (Part I: 282-284; Part II: 288-289), in: ders. / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop [OBO 100], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 280-297.
– *ders.*, 1990e, Siegel und Siegeln in der Bibel, in: Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph (Hg.), Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel, Mainz am Rhein, 87-92.
– *ders.*, 1992, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder [OBO 122], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *ders.*, 1993, Allgegenwärtige Tiere. Eine Weise ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: Janowski, Bernd / Neumann-Gorsolke, Ute (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen, 155-193.
– *ders.*, 1994a, Früheisenzeitliche Siegelamulette. Der Hortfund von Megiddo, in: ders., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel IV: Mit Registern zu den Bänden I-IV [OBO 135], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 1-52.
– *ders.*, 1994b, Stempelsiegel – Das Problem palästinischer Werkstätten, in: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV [OBO 135], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 203-252.
– *ders.*, 1995a, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung [OBO.SA 10], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *ders.*, 1995b, Stamp Seals – the Problem of Palestinian Workshops in the Second Millennium and some Remarks on the preceding and succeeding Periods, in: Westenholz, Joan Goodnick (Hg.), Seals and sealing in the ancient Near East. Proceedings of the symposium held on September 2, 1993 (Jerusalem / Israel) [Bible Lands Museum Jerusalem publications 1], Jerusalem, 93-130.
– *ders.*, 1997, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Katalog Band 1: Von Tell Abu Farağ bis ᶜAtlit [OBO.SA 13], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

– *ders.*, 1998, Goddesses and Trees, New Moon and Jahwe. Ancient Near Eastern Art in the Hebrew Bible [JSOT.S 261], Sheffield.
– *ders.*, 2001a, Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend, in: ThZ 57, 245-261.
– *ders.*, 2001b, Art. Siegelamulett, in: NBL 3, 587-601.
– *ders.*, 2003, Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 211-236.
– *ders.*, 2004, Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenliedes im Spiegel israelitischer Siegelkunst, in: Ebner, Martin (Hg.), Leben trotz Tod [JBTh 19] Neukirchen-Vluyn 2004, 49-62.
– *ders. / Küchler, Max / Uehlinger, Christoph*, 1984, Orte und Landschaften der Bibel, Bd.1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984.
– *ders. / Schroer, Silvia*, 2004, Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient [Bibel + Orient Museum], Freiburg / Schweiz 2004.
– *ders. / Uehlinger, Christoph*, 1990, Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz (gedruckt aus Anlaß der Hundertjahrfeier 1989/90 der Universität Freiburg, Schweiz), Mainz am Rhein.
– *ders. / Uehlinger, Christoph*, [5]2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen [QD 134], Freiburg i.B. / Basel / Wien.
Keel-Leu, Hildi, 1991, Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz; mit einem Beitrag von Othmar Keel [OBO 110], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *dies. / Teissier, Beatrice*, 2004, Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen „Bibel + Orient" der Universität Freiburg Schweiz = The ancient Near Eastern cylinder seals of the Collections „Bible + Orient" of the University of Fribourg [OBO 200], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
Kees, Hermann, 1943, Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 2, Nr. 11], 55-88.
Kirchschläger, 1991, Art. Dämonen: NT, in: NBL 1, 377-378.
Kittel, Rudolf, [6]1929, Die Psalmen [KAT 13], Leipzig.
Kiuchi, Norman, 1987, The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function [JSOT.S 56], Sheffield.
Klein, Wassilios, 2002, Art. „Teufel I. Religionsgeschichtlich", in: TRE 23, 113-115.
Klengel, Horst, 1992, Soziale Differenzierung und Randgruppen der Gesellschaft im Alten Orient, in: Haas, Volkert (Hg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients – Das Konstanzer Altorientalische Symposium 3 (1989) (Das Dritte Konstanzer Altorientalische Symposion, „Soziale Randgruppen und Außenseiter Altorientalischer Gesellschaften", fand vom 5. bis zum 8. Juni 1989 statt) [Xenia 32], Konstanz, 15-27.
Klengel-Brandt, Evelyn, 1997, Mit sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients [Katalog-Handbuch zur Sonderausstellung „Mit Sieben Siegeln Versehen" im Vorderasiatischen Museum vom 30.5. - 28.9.1997], Mainz am Rhein.
Klijn, Albertus Frederik Johannes, 1976, Die syrische Baruch-Apokalypse [JSHRZ 5; 107-191], Gütersloh.
– *ders.*, 1992, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Nach dem lat. Text unter Benutzung der anderen Versionen [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte], Berlin.

Knobel, August, 1857, Die Bücher Exodus und Leviticus [KEH.AT 12] Leipzig.
Koch, Klaus, 1990, Alttestamentliche und altorientalische Rituale, in: Blum, Erhard (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 75-85.
– *ders.*, 1993, Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart / Berlin / Köln.
Köckert, Matthias, 2003, War Jakobs Gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon?, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt - Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 160-181.
Koehler, Ludwig, 1936, Hebräische Vokabeln I, in: ZAW 54, 287-293.
Koenen, Klaus, 1995, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition [BBB 101], Weinheim.
– *ders.*, 2003, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie [OBO 192], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
Köhler, Ludwig / Baumgartner, Walter, 1995, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament.
Köhlmoos, Melanie, 1999, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch [FAT 25], Tübingen.
Kollmann, Bernd, 1994, Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit, in: ZAW 106, 289-299.
König, Eduard, ^{7}1936, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament (mit Einschaltung u. Analyse aller schwer erkennb. Formen Deutung d. Eigennamen sowie d. massoret. Randbemerk. u. e. deutsch-hebräischen Wortregister) (Neudr. der 6. und 7. Aufl. 1936), Wiesbaden 1969.
Kornfeld, Walter, 1996, Satan (et démons), in: DBS 3, 1-21.
Körting, Corinna, 1999, Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst, Berlin / New York.
Kraus, Hans-Joachim, ^{2}1962, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, München.
– *ders.*, ^{7}2003, Psalmen. 1.Teilband: Psalmen 1-59; 2. Teilband: Psalmen 60-150 [BK 15/1-2], Neukirchen-Vluyn.
Krebernik, Manfred, 1987-1990, Art. Lil ((Lil)lu), RLA 7, 19f.
– *ders.*, 1988, Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz [TSO 1], Hildesheim.
Krinetzki, Leo, 1964, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes [KBANT], Düsseldorf.
Kruger, Paul A., 1995, Rites of Passage relating to Marriage and Divorce in the Hebrew Bible, in: JNWSL 21, 69-81.
Kurth, Dieter, 2003, „Suum cuique. Zum Verhältnis von Dämonen und Göttern im alten Ägypten“, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt - Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 45-60.

Laaf, Peter, 1970, Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie [BBB 36], Bonn.
Labuschagne, Casper J., 1997, Deuteronomium, Bd. III [De prediking van het Oude Testament], Nijkerk.
Lambert, Wilfred G., 1983, The God Aššur, in: IRAQ 45, 82-86.
Landersdorfer, Simon, 1924, Studien zum biblischen Versöhnungstag, in: ATA 10, 13-30.
– *ders.*, 1929, Das daemonium meridianum (Ps 91[90],6), in: BZ 18, 294-300.
Lang, Andrew, 1898, The Making of Religion, London.

Lang, Bernhard, 1974, Dämonenabwehr in der Umwelt Israels, in: Haag, Herbert, Teufelsglaube (mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck), Tübingen, 151-162.
– *ders.*, 1998, Art. Mittelwesen, in: HRWG 4, 146-147.
– *ders.*, 2001a, Art. Herr der Tiere, in: NBL 3, 858-872.
– *ders.*, 2001b, Art. Zwischenwesen, in: HRWG 5, 414-440.
Lange, Armin, 2003, Considerations Concerning the ‚Spirit of Impurity' in Zech 13:2, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt - Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, Tübingen, 254-268.
Langton, Edward, 1942, Good and Evil Spirits. A Study of the Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development (Part of a Thesis approved for the degree of Doctor of Divinity in the University of London), London / New York.
– *ders.*, 1949, Essentials of Demonology. A Study of the Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development, London.
Leeuw Gerardus van der, [2]1928, Art. Geister, Dämonen, Engel: I. Religionsgeschichtlich, in: RGG 2, 959-963.
– *ders.*, [2]1956, Phänomenologie der Religion, Tübingen.
Levine, Étan, 1991, The Plaster Inscriptions from Deir ᶜAlla. General Interpretation, in: Hoftijzer, Jacob / Kooij, Karel R. (Hg.), The Balaam Text from Deir ᶜAlla Re-evaluated, Leiden, 58-72.
Lichtenberger, Hermann, 2003, Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsAp a, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt - Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 416-421.
Fredrik Lindström, 1983, God and the origin of evil. A contextual analysis of alleged monistic evidence in the old testament [Coniectanea biblica. Old Testament series 21], Lund.
Lipiński, Edward, 1995, Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique [OLA 64. Studia Phoenicia 14], Leuven.
Livingstone, Alasdair, [2]1999, Art. Nergal / נרגל, in: DDD, 621f.
Long, Bruce J., 1987, Art. Demons. An Overview, in: EncRel(E) 4, 282-288.
Loretz, Oswald, 1980, Der kanaanạische Ursprung des biblischen Gottesnamens *El Šaddaj*, in: UF 12, 420-421.
Loretz, Oswald, 1985, Leberschau, Sündenbock, Aasasel in Ugarit und Israel. Leberschau und Jahwestatue in Psalm 27, Leberschau in Psalm 74 [UBL 3], Altenberge.
– *ders.*, [2]1996, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt.
– *ders.*, 2003, Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten [AOAT 290], Münster.
Lundbom, Jack R., 1999, Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary [AncB 21a], New York / London / Toronto / Sydney / Auckland.
Lurker, Manfred, 1984, Lexikon der Götter und Dämonen. Namen, Funktionen, Symbole, Attribute, Stuttgart.
Luther, Martin, 1919, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Tischreden 5: Tischreden aus den Jahren 1540-1544, Weimar.

Maag, Victor, 1982, Hiob. Wandlung u. Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassung [FRLANT 128], Göttingen.
Mach, Michael, [2]1999, Art. Rafael / רפאל, in: DDD, 688.

Macintosh, Andrew A., 1997, A critical and exegetical Commentary on Hosea [ICC 99], Edinburgh.
Maier, Johann, 1976, Art. Geister (Dämonen): B.III.d. Talmudisches Judentum, in: RAC 9, 668-688.
Mander, Pietro, 1986, Il Pantheon di Abu-Ṣalābikh. Contributo allo studio del pantheon superio arcaico [IUO.S Series Minor 26], Neapel.
Marett, Robert Ranulph, 1909 (²1914; 1997), The threshold of religion [Nachdr. der Ausg. London 1909] [The early sociology of religion 7], London.
Marg, Walter (Hg.), 1968, Hesiodus: Erga. Von Arbeit, Wettstreit und Recht [Lebendige Antike], Zürich
Margalit, Baruch, 1979-1980, ‚The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)', in: Maarav 2, 65-120.
Martínez, Florentino García / Tigchelaar, Eibert J.C. / van der Woude, Adam S., 1998, Qumran Cave 11.II: 11Q2-18, 11Q20-30 [DJD 23], Oxford.
Matthews, Donald M., 1992, The Kassite glyptic of Nippur [OBO 116], Freiburg (Schweiz) / Göttingen
Maul, Stefan M., 1994, Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) [Baghdader Forschungen 18], Mainz am Rhein.
– *ders.*, 2000, Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien, in: Hölscher, Tonio (Hg.), Gegenwelten. Zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München / Leipzig, 19-46.
– *ders.*, 2004, Die ‚Lösung vom Bann'. Überlegungen zu Altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: Horstmanshoff, Herman F.J. / Stol, Marten (Hg.), Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine, Leiden / Boston, 79-95.
Mayer, Günter, 1977, Art. דָּבָר *dæbær*, in: ThWAT 2, 133-135.
Mayer, Werner, 1976, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen" [StP.SM 5], Rom.
Mayer-Opificius, Ruth, 2002, Götterreisen im Alten Orient, in: Oswald Loretz (Hg.), Ex Mesopotamia et Syria Lux Festschrift für Manfried Dietrich zu seinem 65. Geburtstag [AOAT 281], Neukirchen-Vluyn.
McKeating, Henry, 1971, The Books of Amos, Hosea and Micah [CNEB], Cambridge.
Meier, Samuel A.., ²1999, Art. Destroyer, in: DDD, 240-244.
Mende, Theresia, 1990, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37) [TThSt 49], Trier.
Mensching, Gustav, 1959, Die Religion. Erscheinungsform, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart.
Meyers Carol L. / Meyers, Eric M., 1987, Haggai / Zechariah 1-8 [AncB 25b], New York.
Michel, Andreas, 2003, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament [FAT 37], Tübingen.
Milgrom, Jacob, 1991, Leviticus 1-16. An New Translation with Introduction and Commentary [AncB 3], New York / London / Toronto / Sydney / Auckland.
– *ders.*, 2000, Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary [AncB 3a], New York / London / Toronto / Sydney / Auckland.
Milik, Jósef Tadeusz, 1976, The books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, Oxford.
Miller, Patrick D., 1970, Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, in: UF 2, 177-186.
– *ders.*, 1973, The Divine Warrior in Early Israel [HSM 5], Cambridge.
Miscall, Peter D., 1999, Isaiah 34-35. A Nightmare / A Dream [JSOT Suppl. 281], Sheffield.

Mittmann-Richert, Ulrike, Die Dämonen und der Tod des Gottessohns im Markusevangelium, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 476-504.

Montgomery, James A., 1913, Aramaic incantation Texts from Nippur, Philadelphia.

Moor, Johannes C. de, 1970, The Semitic Pantheon of Ugarit, in: UF 2 (1970), 189-228.

– *ders.*, 1971, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baalu [AOAT 16], Kevelaer.

– *ders.*, 1987, An Anthology of Religious Texts from Ugarit [NISABA 16], Leiden.

– *ders.*, 1988, ‚O Death, where is thy Sting?', in: Eslinger, Lyle / Taylor, Glen (Hg.), Ascribe to the Lord. Biblical and other studies in memory of Peter C. Craigie [JSOT 67], Sheffield, 99-106.

– *ders.*, [2]1997, The Rise of Yahwism. The roots of Israelite Monotheism [BETL 91], Leuven.

– *ders. / Spronk, Klaas,* 1984, More on Demons in Ugarit, in: UF 16, 237-250.

Moore, Carey A., 1996, Tobit. A new translation with introduction and commentary [AncB 40a], New York / London / Sydney / Toronto / Auckland.

Mowinckel, Sigmund, 1921, Psalmenstudien, Buch I: Buch 1, Åwän und die individuellen Klagepsalmen, Photomechan. Nachdr. d. Ausg. Oslo 1921-1924, Amsterdam 1961.

– *ders.*, 1923, Psalmenstudien, Buch 3, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Photomechan. Nachdr. d. Ausg. Oslo 1921-1924, Amsterdam 1961.

– *ders.*, 1953, Religion und Kultus, Göttingen.

Mras, Karl (Hg.), [2]1982-1983, Eusebius Caesariensis: Die Praeparatio Evangelica, Eusebius Werke 8 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 43], Berlin.

Mulder, Martin J., 1993, Art. רשף, in: ThWAT 7, 684-690.

Müller, Ernst (Hg.), 1982, Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala [Diederichs' gelbe Reihe 35: Judaica], München.

Müller, Hans-Peter, 1980a, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: Keel, Othmar / Hartmann, Benedikt (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt [BiBe 14], Fribourg, 100-142.

– *ders.*, 1980b, Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla, in: ZDPV 96, 1-19.

– *ders.*, 1991, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift Tell Deir ᶜAllā, in: Hoftijzer, Jacob / Kooij, Karel R. (Hg.), The Baalam Text from Tell Deir ᶜAllā Re-evaluated, Leiden, 185-205.

– *ders.*, 2003a, Feinde, Tiere und Dämonen. Ein kleiner Beitrag zu den Klage- und Bittpsalmen des Einzelnen, in: Kiesow, Klaus / Meurer, Thomas (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels (FS Peter Weimar) [AOAT 294], Münster, 329-333.

– *ders.*, 2003b, Der Umgang mit dem Negativwertig-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt - Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 108-121.

Müller, Johannes, 1908, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit [BZAW 13], Gießen, 1-53.,

Müller-Sternberg, Robert, 1964, Die Dämonen. Wesen und Wirkung eines Urphänomens [Sammlung Dieterich 292], Bremen.

Myers, Jacob M., 1965, I Chronicles. Introduction, translation and notes [AncB 12], New York.

Naveh, Joseph / Shaked, Shaul, 1985, Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem.
– *dies.*, 1993, Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem.
Neubauer, Adolf, 1878, The Book of Tobit. A Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library, with Other Rabbinical Texts, English Translations and the Itala, Oxford.
Neusner, Jacob, 1985, Sifra. The Rabbinic commentary on Leviticus, an American translation [Brown Judaic studies / Brown University 102], Atlanta.
– *ders.*, 1988, The Mishnah. A New Translation, New Haven / London.
Nicolsky, Nicolaj, 1927, Spuren magischer Formeln in den Psalmen (übers. von G. Petzold), Giessen.
Niehr, Herbert, 1993, Art. שַׁדַּי. I.1. Etymologie, in: ThWAT 7, 1078-1083.
– *ders.*, 2003, Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 84-107.
Nielsen, Eduard, 1995, Deuteronomium [HAT 1/6], Tübingen.
Nielsen, Kirsten, 1992, Whatever became of You, Satan? A Literary-Critical Analysis of the Rôle of Satan in the Book of Job, in: Schunck, Klaus-Dietrich (Hg.), Goldene Äpfel in silbernen Schalen [Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 20 = Collected communications to the ... congress of the International Organization for the Study of the Old Testament 13], Frankfurt am Main u.a., 129-134.
– *dies.*, 1993, Art. שׂטן *śāṭān*, in: ThWAT 7, 745-751.
– *dies.*, 1998, Satan – the prodigal son? A family problem in the Bible [BiSe 50], Sheffield.
– *dies.*, 2002, Art. Teufel II: Altes Testament, in: TRE 33, 115-117.
Nilsson, Martin Persson, [3]1967, Geschichte der Griechischen Religion, Bd. 1 [HAW 5/2], München.
Niwiński, Andrzej, 2000, Iconography of the 21st dynasty. Its main features, levels of attestation, the media and their diffusion, in: Uehlinger, Christoph (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the eastern Mediterranean (1st millennium BCE) [OBO 175], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 21-43.
Noort, Ed, 1994, Die Seevölker in Palästina [Palaestina Antiqua 8], Kampen.
Noth, Martin, [2]1966, Das dritte Buch Mose. Leviticus [ATD 6], Göttingen.
Nougayrol, Jean, 1971, La Lamašt a Byblos, in: RA 65, 173-174.
Nowell, Irene, 1986, Jonah, Tobit, Judith [CBC 25] Collegeville (Minnesota).
Nunn, Astrid, 2000a, Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis 4. Jahrhundert v.Chr. [OBO.SA 18], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *dies.*, 2000b, Bilder der Massenmedien in Phönizien, Syrien und Jordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr., in: Uehlinger, Christoph (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1[st] millenium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997 [OBO 175], Fribourg, 359-374.

Oeming, Manfred, 2001, Die Begegnung mit Gott, in: Schmid, Konrad / Oeming, Manfred (Hg.), Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid [BThSt 45], Neukirchen-Vluyn, 95-119.
– *ders.*, 2003, Art. Welt / Weltanschauung / Weltbild IV/2: Altes Testament, in: TRE 35, 569-581.
Olmo Lete, Gregorio del, 1981, Mitos y leyendas de Canaan, Madrid.

– *ders.*, ²1999, Art. Deber דבר, in: DDD, 231-232.

Opificius, Ruth, 1961, Das altbabylonische Terrakottarelief [UAVA 2], Berlin.

Opitz, Dietrich, 1936-37, Die vogelfüßige Göttin auf den Löwen (mit 6 Abbildungen), in: AfO 11, 350-353.

Ornan, Tallay, 1993, The Mesopotamian influence on West Semitic inscribed seals. A preference for the depiction of mortals, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 52-73.

Osten-Sacken, Elisabeth von der, 1992, Der Ziegen-‚Dämon'. ᶜObed- und Urukzeitliche Götterdarstellungen [AOAT 230], Neukirchen-Vluyn.

Otto, Adelheid, 2000, Die Entstehung und Entwicklung der klassisch-syrischen Glyptik [Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 8], Berlin / New York.

Otto, Eckart, 1989, Art. פָּסַח / pāsaḥ; פֶּסַח / pæsaḥ, in: ThWAT 6, 659-682.

– *ders.*, 2001, Art. Pascha, in NBL 3, 77-80.

– *ders.*, 2004, Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike. Entwurf eines Gesamtbildes, in Witte, Markus (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag [BZAW 345], Berlin, 91-109.

Otto, Rudolf, 1917, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau.

Pagels, Elaine, 1991, The Social History of Satan, the „Intimate Enemy: A Preliminary Sketch, in: HThR 84, 105-128.

Parayre, Dominique, 1993, À propos des Sceaux Ouest-Sémitiques: Le Rôle de l'Iconographie dans l'Attribution d'un Sceau à une Aire culturelle et à un Atelier, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 27-51.

Pardee, Dennis, 1979, merorat petanim. ‚Venom' in Job 20,14 – 13,26?, in: ZAW 91, 401-416.

– *ders.*, 1988, Les textes para-mythologiques de la 24ᵉ campagne (1961) [Ras Shamra-Ougarit (Mission Archéologique Française de Ras-Shamra), Maison de l'Orient 4], Paris.

– *ders.*, 2000, Les Textes Rituels, Fascicule 1: Chapitre 1-53 / Fascicule 2: Chapitres 54-83, Appendices et Figures [Ras Shamra-Ougarit (Mission Archéologique Française de Ras-Shamra). Maison de l'Orient 12], Paris.

– *ders.*, 2002, Ritual and Cult in Ugarit [Writings from the ancient world 10], Leiden.

Parker, Simon B., ²1999, Art. Sons of (the) God(s) / בני (ה)אלהים / בני אלים / בני עליון, in: DDD, 794-800.

Pedersen, Johannes, 1926, Israel. Its life and culture (Bd. I-II), Reprint 1959, London / Kopenhagen.

– *ders.*, 1940, Israel. Its life and culture (Bd. III-IV), Reprint 1959, London / Kopenhagen.

Pentiuc, Eugene J., 2001, West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar [Harvard Semitic Studies 49], Indiana.

Petersen, Anders Klostergaard, 2003, „The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept", in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 23-41.

Pettinato, Giovanni, 1980, Polytheismus und Henotheismus in der Religion von Ebla, in: Keel, Othmar / Hartmann, Benedikt (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt [BiBe 14], Fribourg, 31-48.

Pfeiffer, Henrik, 2001, Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16, in: Richter, Thomas / Prechel, Doris / Klinger, Jörg (Hg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken, 313-236.

Philonenko-Sayar, Belkis / Philonenko, Marc, 1982, Die Apokalypse Abrahams [JSHRZ 5; 415-460], Gütersloh.

Pielow, Dorothee, 1998, Lilith und ihre Schwestern. Zur Dämonie des Weiblichen, Düsseldorf.

Pirque de Rabbi Eliezer, hg. v. *D. Luria*, Warschau 1852, Nachdruck Jerusalem 1963.

Pola, Thomas, 2003, Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung [FAT 35], Tübingen

Pomponio, Francesco / Xella, Paolo, 1997, Les Dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe Millénaire [AOAT 245], Münster.

Pongratz-Leisten, Beate, 2001a, *Mental Map* und Weltbild in Mesopotamien, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], Tübingen, 261-279.

– *dies.*, 2001b, The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World, in: Whiting, Robert M. (Hg.), Melammu Symposia II: Mythology and Mythologies [The Neo-Assyrian Text Corpus Project], Helsinki, 195-231.

Pope, Marvin H., 1965, Job. Introduction, translation and notes [AncB 15], Garden City / New York.

Porada, Edith, 1987, Introduction, in: Farkas, Ann E. / Harper, Prudence O. / Harrison, Evelyn B. (Hg.), Monsters and demons in the ancient and medieval worlds. Papers presented in honor of Edith Porada [The Franklin Jasper Walls lectures 10], Mainz, 1-6.

– *dies.*, 1987-1990, Art. *Lilû*, *Lilītu*, *Ardat lilî*. B. Archäologisch, RLA 7, 24-25.

Porter, Joshua R., 1976, Leviticus [The Cambridge Bible Commentary], Cambridge.

Prechel, Doris, 1992, Fremde in Mesopotamien, in: Haas, Volkert (Hg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients – Das Konstanzer Altorientalische Symposium 3 (1989) [Xenia 32], Konstanz, 173-185.

Pritchard, James B. (Hg.), ^{3}1974, Ancient near Eastern texts. Relating to the Old Testament, Princeton.

Rabenau, Merten, 1994, Studien zum Buch Tobit [BZAW Bd. 220], Berlin / New York.

Rad, Gerhard von, ^{2}1968, Das fünfte Buch Mose [ATD 8], Göttingen.

Ratschow, Carl Heinz, 1947, Magie und Religion, Gütersloh.

Rebiger, Bill, 2002, Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum, in: Zenger, Erich (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum [Herders biblische Studien 36], Freiburg i.B., 265-281.

Reiner, Erica, 1958, Šurpu. A collection of Sumerian and Akkadian incantations [AfO Beih. 11], Graz.

– *dies.*, 1987, Magic Figurines, Amuletts and Talismans, in: Farkas, Ann E. / Harper, Prudence O. / Harrison, Evelyn B. (Hg.), Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in Honor of Edith Porada [The Franklin Jasper Walls lectures 10], Mainz, 27-36.

Renz, Johannes / Röllig, Wolfgang (Hg.), 1995ff., Handbuch der althebräischen Epigraphik, Darmstadt.

Rese, Martin, 2003, Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard, (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 463-475.

Richardson, Mervyn E. J., Hammurabi's laws. Text, translation and glossary [Semitic texts and studies 2 / BiSe 73], Sheffield 2000.

Riede, Peter, 2000, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen [WMANT 85], Neukirchen-Vluyn.
– *ders.*, 2001a, Art. Rabe, in: NBL 3, 268.
– *ders.*, 2001b, Art. Schakal, in: NBL 3, 460.
– *ders.*, 2001c, Art. Strauß, in: NBL 3, 713.
– *ders.*, 2001d, Art. Wildesel, in: NBL 3, 1112f.
– *ders.*, 2002, „Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten, in: ders. (Hg.), Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel [OBO 187], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 165-212.
– *ders.*, 2003a, „'Ich bin ein Bruder der Schakale' (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge", in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 292-306.
– *ders.*, 2003b, Art. Eule, CBL 1, 328f.
– *ders.*, 2003c, Art. Igel, CBL 1, 601.
– *ders.*, 2003d, Art. Lilit, CBL 2, 835f.
– *ders.*, 2003e, Art. Strauß, CBL 2, 1282f.
Riley, Greg J., ²1999, Art. Demon / Δαίμων, Δαιμόνιον, in: DDD, 235-240.
Ringgren, Helmer, 1963, Israelitische Religion [Die Religionen der Menschheit 26], Stuttgart.
Roehl, Wolfgang G., ³1986, Art. ‚Dämonen', in: EKL 1, 781-784.
Röllig, Wolfgang, 1987-1990, Art. *Lilum*, in: RLA 7, 25.
– *ders.*, 2000, Begegnungen mit Göttern und Dämonen der Levante, in: Hölscher, Tonio (Hg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München / Leipzig, 47-66.
Römer, Willem H. Ph., 2004, Die Klage über die Zerstörung von Ur [AOAT 309], Münster.
Rösel, Martin, 1996, Art. Pesach I: Altes Testament, in: TRE 26, 231-236.
Roo, Jacqueline C. R. de, 2000, Was the goat for Azazel destined for the wrath of God?, in: Bib 81, 233-242.
Roskoff, Gustav, 1869, Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert, Nördlingen (Nachdr. 1987).
Rost, Leonhard, 1965, Weidewechsel und altisraelitische Festkalender, in: ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 101-112.
Rudman, Dominic, 2004, A Note on the Azazel-goat Ritual, in: ZAW 116, 396-401.
Rudolph, Wilhelm, 1962, Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder [KAT 17/1,3] Gütersloh.
– *ders.*, 1966, Hosea [KAT 13/1], Gütersloh.
– *ders.*, 1975, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja [KAT 13/3], Gütersloh.
Ruppert, Lothar, 1983, Klagelieder in Israel und Mesopotamien – verschiedene Deutungen der Gewalt, in: Lohfink, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament [QD 96], Freiburg i.B. / Basel / Wien.
Rüterswörden, Udo, 1993, שָׂרָף śārap, in: ThWAT 7, 882-891.
– *ders.*, 1996, Das Böse in der deuteronomistischen Schultheologie, in: Veijola, Timo (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen [SESJ 62], Helsinki / Göttingen, 223-241.
– *ders.*, 2003, Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im

Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 197-210.

– *ders.* / *Ebach, Jürgen*, 1979, ADRMLK, „Moloch" und BA^{c}AL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im alten Israel, in: UF 11, 219-226.

Salje, Beate, 1997, Siegelverwendung im privaten Bereich. „Schmuck – Amulett – Grabbeigabe", in: Klengel-Brandt, Evelyn (Hg.), Mit sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients [Katalog-Handbuch zur Sonderausstellung „Mit Sieben Siegeln Versehen" im Vorderasiatischen Museum vom 30.5.-28.9.1997] / Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum, Mainz am Rhein, 1997, 124-137.

Sanders, Paul, 1996, The provenance of deuteronomy 32 [OTS 37], Leiden.

Sass, Benjamin, 1993, The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 194-255.

Sauer, Georg, 1981, Jesus Sirach (Ben Sira) [JSHRZ 3/5], Gütersloh.

Schenker, Adrian, 2004, Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher [OBO 199], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Schmidt, Brian B., 1994, Israel's beneficent dead. Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition [FAT 11], Tübingen.

– *ders.*, 2002, Canaanite Magic vs. Israelite Religion. Deuteronomy 18 and the Taxonomy of Taboo, in: Mirecki, Paul (Hg.), Magic and ritual in the ancient world, Leiden / Köln 2002, [Religions in the Graeco-Roman world 141], 242-259.

Schmidt, Hans, 1934, Die Psalmen [HAT 15], Tübingen.

Schmitt, Armin, 2002, Ein Kommentar zum Buch Tobit, in: BN 112, 28-32.

Schmitt, Rüdiger, 2004, Magie im Alten Testament [AOAT 313], Münster.

Schneider, Thomas, 1992, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches [OBO 114], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Schnocks, Johannes, 2002, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch [BBB 140], Berlin / Wien.

Schnupp, Bianca, 2004, Schutzengel. Genealogie und Theologie einer religiösen Vorstellung vom Tobitbuch bis heute [Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 9], Tübingen / Basel.

Scholem, Gershom, 1971, Art. Lilit, in: EJ 11, 245-249.

Schroer, Silvia, 1987, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament [OBO 74], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

– *dies.*, 1989, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, in: Keel, Othmar / Schroer, Silvia / Keel-Leu, Hildi (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel II [OBO 88], Fribourg, 89-207.

Schüngel-Straumann, Helen, 2000, Tobit [HThK.AT], Freiburg i.B. / Basel / Wien.

– *dies.*, 2004, Zwei weibliche Gegensatzpaare: Ester und Waschti – Lilit und Eva, in: Hossfeld / Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments [FS für Erich Zenger], Freiburg i.B. / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York, 511-531.

Sefer Pirque deRabbi Eli^{c}ezer, hg. v. *D. Luria*, Warschau 1852, Nachdruck Jerusalem 1963.

Segal, Judah B., 2000, Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum, London.

Seidl, Theodor, 1999, Lev 16 – Ein „Schlussstein" des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: Fabry, Heinz-Josef / Jüngling, Hans-Winfried (Hg.), Leviticus als Buch [BBB 119], Berlin u.a., 219-248.

Seitz, Christopher R., 1993, Isaiah 1-39. Interpretation [A Bible Commentary for Teaching and Preaching], Lousville (Kentucky).

Seybold, Klaus, 1985, Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja [SBS 120], Stuttgart.
Shaked, Shaul, 1994, The Zoroastrian Demon of Wrath, in: Elsas, Christoph (Hg.), Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene (Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag), 285-291.
Shuval, Menakhem, 1990, A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel, in: Keel, Othmar / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1990, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop [OBO 100], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 67-161 [Nachträge 280-279].
Simpson, William K., 1984, Reschef, in: LÄ, 244-246.
Smend, Rudolf, 1893, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [SthL (Alttestamentliche Theologie)], Freiburg i.B.
Smend, Rudolf, ^{2}1899, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [SthL (Alttestamentliche Theologie)], Freiburg i.Br.
– *ders.*, 1906, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin.
Smith, Mark S., 2001, The origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts, Oxford.
Smith, William Robertson, ^{2}1889 (1967), Religion of the Semites. Lectures on the religion of the Semites, Darmstadt.
Snaith, John G., 1993, The song of songs. Based on the revised standard version [NCBC], London.
Snaith, Norman Henry, 1975, The Meaning of שְׂעִירִים, in: VT 25, 115-118.
Soden, Wolfram von, 1964/1989, Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur, in: Cagni, Luigi / Müller, Hans-Peter (Hg.), Wolfram von Soden. Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze [IUO.S Series minor 32 (Dipartimento di Studi Asiatici)], Neapel, 113-121.
– *ders.*, 1966, Fischgalle als Heilmittel für die Augen, in: AfO 21, 81-82.
– *ders.*, 1972-1985, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden.
Söderblom, Nathan, 1916, Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, Leipzig.
Spieckermann, Hermann, 1982, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit [FRLANT 129], Göttingen.
– *ders.*, 1989, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen [FRLANT 148], Göttingen
– *ders.*, 1994, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: Kottsieper, Ingo / Oorschot, Jürgen van / Römheld, Diethard / Wahl, Harald Martin (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ (FS Otto Kaiser), Göttingen, 431-444.
Spycket, Agnès, 1983, Art. Lamma / Lammassu, in: RLA 6, 446-455.
Stadelmann, Rainer, 1967, Syrisch-palästinische Gottheiten in Ägypten [PÄ 5], Leiden.
Staubli, Thomas, 1991, Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn [OBO 107], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
– *ders.*, 1995, Art. Nomaden, in: NBL II, 934-936.
– *ders.*, 2002, Die Symbolik des Vogelrituals bei der Reinigung von Aussätzigen (Lev 14,4-7), in: Bib 83, 230-237.
– *ders.*, 2003, Sin von Harran und seine Verbreitung im Westen, in: Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren (Eine Ausstellung in den Museen für Kommunikation von Bern 28.2.03 - 25.1.04 und Frankfurt 26.2.04 - 13.6.04) [Bibel-+-Orient-Museum], Fribourg, 65-90.
Stavrakopoulou, Francesca, 2004, King Manasseh and child sacrifice. Biblical distortions of historical realities [BZAW 338], Berlin.
Stec, David M. (Hg.), 2004, The targum of psalms [The Aramaic Bible 16], London / New York.

Steck, Odil Hannes, 1982, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien [TB 70], München.

Stemberger, Günter, 2003, Samael und Uzza. Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 636-661.

Stendebach, Franz Josef, 1989, Art. עָנָה, in: ThWAT 6, 233-247.

Steuernagel, Carl, [2]1923, Das Deuteronomium [HK 1/3], Göttingen.

Stolz, Fritz, 1970, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion [BZAW 118], Berlin.

– *ders.*, 1980, Monotheismus in Israel, in: Keel, Othmar / Hartmann, Benedikt (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt [BiBe 14], Fribourg, 143-189.

– *ders.*, 1996, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt.

Strauß, Hans, 1999, (ה)שטן in den Traditionen des hebräischen Kanons, in: ZAW 111, 256-258.

Strawn, Brent A., 2005, What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East [OBO 212], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Strobel, August, 1987, Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16, 10.21f. in: ZDPV 103, 141-168.

Ström, Åke V., 1994, Art. Monotheismus I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 23, 233-237.

Stuckenbruck, Loren T., 2002, The Book of Tobit and the Problem of „Magic", in: Lichtenberger / Oegema, Gerbern S. (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext [Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1], Gütersloh, 258-269.

– *ders.*, 2004, The Origins of Evil in Jewish Apokalyptik Tradition. Thee Interpretation of Gen 6,1-4 in the Second and Third Centuries B.C.A., in: Auffarth, Christoph / Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), The fall of the angels [Themes in Biblical narrative 6], Leiden, 87-118.

Süring, Margit Linnéa, 1980, The Horn Motif. In the Hebrew Bibel and related ancient Near Eastern literature and iconography [Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 4], Berrien Springs (Michigan).

Syring, Wolf-Dieter, 2004, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte [BZAW 336], Berlin.

Tate, Marvin E., Psalms 51-100 [Word biblical commentary 20], Dallas 1990.

Tawil, H., 1980, ᶜAzazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study, in: ZAW 92, 43-59.

Teissier, Beatrice, 1996, Egyptian iconography on Syro-Palestinian cylinder seals of the middle Bronze Age [OBO.SA 11], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Terrien, Samuel, 2003, The Psalms. Strophic structure and theological commentary [Eerdmans critical commentary], Grand Rapids (Michigan).

Tertullianus, 1954, Opera. Band 1: Opera catholica [CChr.SL 1], Turnhout.

– *ders.*, 1954, Opera, Band 2: Opera Montanistica [CChr.SL 2], Turnhout.

Thompson, R. Campbell, 1903, The Devils and Evil Spirits of Babylonia. Being Babylonian and Assyrian Incantations against the Demons, Ghouls, Vampires, Hobgoblins, Ghosts, and kindred evil Spirits, which attack Mankind, Vol I: Evil Spirits, London.

Thureau-Dangin, 1921, Rituels Accadien, Paris.

Tillich, Paul, 1926, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte [SGV 119], Tübingen.

Timm, Stefan, 1993, Das ikonographische Repertoire der moabitischen Siegel und seine Entwicklung: Vom Maximalismus zum Minimalismus, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Chris-

toph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 161-193.

Toorn, Karel van der, ²1999, Art. Meriri / מרירי, in: DDD, 568-569.

– *ders.*, 2003, The theology of demons in Mesopotamia and Israel. Popular belief and scholarly speculation. In: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 61-83.

Torczyner, Harry, 1938, Wie der Satan in die Welt kam, in: Mitteilungsblatt der Hebräischen Universität Jerusalem 4, 15-21.

– *ders.*, 1947, A Hebrew Incantation against Night Demons from Biblical Times, in: JNES 6, 18-29.

Tränkle, Hermann (Hg.), 1964, *Quintus Septimius Florens Tertullianus*: Adversus Iudaeos, Wiesbaden.

Tropper, Josef, 1989, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament [AOAT 223], Neukirchen-Vluyn / Kevelaer.

Tufnell, Olga, 1984, Studies on Scarab Seals. Vol. II: Scarab Seals and their contribution to History in the Early second Millenium B.C., Warminster.

Tylor, Edward Bernett, 1871, Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, London (dt.: Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte, Leipzig 1873).

Uehlinger, Christoph, 1993, Northwest Semititc inscribed Seals, Iconography and Syro-Palestine Religions of Iron Age II: Some Afterthoughts and Conclusions, in: Sass, Benjamin / Uehlinger, Christoph (Hg.), 1993, Studies in the iconography of Northwest Semitic inscribed seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 [OBO 125], Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 257-288.

– *ders.*, 2001, Bildquellen und Geschichte Israels. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: Hardmeier, Christof (Hg.), 2001, Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5], Leipzig, 25-77.

Uhlig, Siegbert, 1984, Das äthiopische Henochbuch [JShrZ 5], Gütersloh.

Ulrich, Eugene / Cross, Frank Moore / Fuller, Russell E. / Sanderson, Judith E. / Skehan, Patrick W. / Tov, Emanuel, 1997, Qumran Cave 4.X: The Prophets [DJD 15], 145-170.

Unger, Eckhard, 1938, Art. Dämonenbilder, in: RLA 2, 113-115.

Usener, Hermann, 1895 (³1948), Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt a.M.

VanderKam, James C. (Hg.), 1989, The Book of Jubilees [CChr Orientalium / Scriptores Aethiopici 88 = CChr Orientalium / editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis 511], Turnhout.

– *ders.*, 2003, The Demons in the Book of Jubilees, in: Lange, Armin / Lichtenberger, Hermann / Römheld, K.F. Diethard (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment, Tübingen, 339-364.

Vanstiphout, Herman, 1977, A Note on the Series „Travel in the Desert", in: JCS 29, 52-56

Vattioni, Francesco, 1968, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca [Publicazioni della Seminario di Semitica Testi 1], Neapel.

Veijola, Timo, 2006, Der Festkalender des Deuteronomiums (Dtn 16,1-17), in: Blum, Erhard / Lux, Rüdiger (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28]. Gütersloh, 174-189.
Velde, Herman te, 1967, Seth - God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion [PÄ 6], Leiden.
Visser, Johannes Theodoor de, 1880, De Demonologie van het oude Testament. Preofschrift ter verkrijging van de grad von Doctor in de Godgeleerdheid, Utrecht.
Vlaardingerbroek, Johannes, 1999, Zephaniah [Historical Commentary of the Old Testament], Leuven.
Volz, Paul, 1924, Das Dämonische in Jahwe [SGV 110], Tübingen.
Vorländer, Hermann, 1975, Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament [AOAT 23], Neukirchen-Vluyn.
Vries, Simon J. de, 1989, 1 and 2 Chronicles [FOTL 11], Grand Rapids (Michigan).

Wacker, Marie-Theres, 1996, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch [Herders biblische Studien 8], Freiburg i.B. / Basel / Wien / Barcelona / New York.
Wambacq, Bernard N., 1976, Les origines de la *Pesaḥ* israélite, in : Bib. 57, 206-224.301-326.
Wanke, Gunther, 1971, Art. Dämonen II. Altes Testament, in: TRE 8, 275-277.
Wanke, Gunther, 1976, Art. שׂטן, śāṭān, Widersacher, in: THAT 2, 821-823.
Ward, William Hayes, ²1928, A Critical and exegetical Commentary on Habakkuk. Micah, Nahum, Habakkuk, Obadjah and Joel [ICC 23], Edinburgh.
Wartke, Ralf-Bernhard, ²1998, Urartu, das Reich am Ararat [Kulturgeschichte der antiken Welt 59], Mainz am Rhein.
Watanabe, Kazuko, 1987, Die *adê*-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons [BaghM Beiheft 3], Berlin.
Watts, John D. W., 1985, Isaiah 1-33 [Word biblical commentary 24], Dallas.
– *ders.*, 1987, Isaiah 34-66 [Word biblical commentary 25], Dallas.
Weber, Beat, 2003, Werkbuch Psalmen II: Die Psalmen 73-150, Stuttgart.
Weeks, Stuart / Gathercole, Simon / Stuckenbruck, Loren (Hg.), 2004, The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions, with Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac [Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 3], Berlin / New York.
Wehr, Hans, ⁵1985, Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch (unver. Neudr. 1998; unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch neu bearbeitet und erweitert), Wiesbaden.
Weidner, Ernst F., 1932, Der Staatsvertrag Aššurniraris VI von Assyrien mit Matiʾilu von Bît-Agusi, in: AfO 8, 17-34.
Weiher, Egbert von, 1971, Der babylonische Gott Nergal [AOAT 11], Kevelaer / Neukirchen-Vluyn.
Weippert, Helga, 1988, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Band 2/1: Vorderasien [Handbuch der Archäologie], München.
– *dies.*, 1998, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen [BThS 33], Neukirchen, 9-34.
– *dies. / Weippert, Manfred*, 1982, Die „Bileam"-Inschrift von *Tell Dēr ʿAllā*, in: ZDPV 98, 77-103.
– *dies. / Weippert, Manfred*, 1991, Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht, in: ThR 56, 341-390.
Weippert, Manfred, 1991, The Balaam Text from Deir ʿAllā and the Study of the Old Testament, in: Hoftijzer, Jacob / Kooij, Karel R. (Hg.), The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-evaluated. Proceedings of the international symposium held at Leiden, 21-24 August 1989, Leiden, 151-184.

Weiss, Johannes, ^{3}1898, Art. „Dämonen“ / Art. „Dämonische“, in: RE 4, 408-419.
Wellhausen, Julius, 1883, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin.
– *ders.* 1897 (^{3}1961), Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und erläutert, Berlin.
Welten, Peter, ^{2}1977, Art. „Mischwesen“, in: BRL, 224-227.
West, David R., 1995, Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin especially in relation to the mythology of goddesses and daemons in the Semitic world [AOAT 233], Neukirchen-Vluyn.
Wiener, Max, 1927, Art. Azazel, in: JL 1 (Nachdr. 1982), 488.
Wiggerman, Frans A.M., 1992, Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts [Cuneiform Monographs 1], Groningen.
– *ders.*, 1994, Art. Mischwesen: A. Philologisch. Mesopotamien, in: RLA 8, 222-246.
Wildberger, Hans, 1978, Jesaja 13-27 [BKAT X/2], Neukirchen-Vluyn.
– *ders.*, 1982, Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft [BKAT X/3], Neukirchen-Vluyn.
Willi, Thomas, 1972, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels [FRLANT 106], Göttingen.
Williamson, Hugh G. M., 1982, 1 [first] and 2 Chronicles. Based on the Revised Standard Version [NCBC], Grand Rapids.
Willi-Plein, Ina, 1971, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch [BZAW 123], Berlin.
– *dies.*, 1993, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse [SBS 153], Stuttgart.
Wilson, E. Jan, 1994, „Holiness“ and „Purity“ in Mesopotamia [AOAT 237], Neukirchen-Vluyn.
Winter, Urs, 1993, Frau und Göttin. Exegetische u. ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt [OBO 53)], Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
Wischnowsky, Marc, 2001, Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments [WMANT 89], Neukirchen-Vluyn.
Wohlstein, Herman, 1963, Zur Tier-Dämonologie der Bibel, in: ZDMG 113, 483-492.
Wolff, Hans-Walter, ^{3}1976, Hosea [BKAT 14/1], Neukirchen.
Wright, David Peter, 1986, The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature, in: JAOS 106, 433-573.
Wright, David Peter, 1987, The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamien Literature [SBLDS 101], Atlanta.
– *ders.*, 1992, Art. Azazel, in: The Anchor Bible Dictionary 1, 536-537.
Wünsche, August, 1892 (1999), Midrasch Tehillim (Bd. 1). Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen, Trier.
– *ders.*, 1893 (1999), Midrasch Tehillim (Bd. 2). Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen, Trier.
Wutz, Franz, 1925, Die Psalmen. Textkritisch untersucht, München.
Wyatt, Nicholas, ^{2}1999, Art. Qeteb קֶטֶב, in: DDD, 673-674.

Xella, Paolo, 1988, D'Ugarit a, la Phénicie: Sur le traces de Rashap, Horon, Eshmun, in: WO 19, 45-64.
– *ders.*, 1993, Eschmun von Sidon. Der phönizische Asklepios, in: Dietrich, Manfried / Loretz, Oswald, Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 [AOAT 232], Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 481-498.

– *ders.*, [2]1999a, Art. Barad / ברד, in: DDD, 160f.
– *ders.*, [2]1999b, Art. Resheph / רשף, in: DDD, 700-703.

Yadin, Yigael, 1985, Die verborgene Thora vom Toten Meer, München / Hamburg.
Yamauchi, Edwin M., 1967, Mandaic Incantation Texts [AOS 49], New Haven.
Yola, Şenai, 1992, Art. Dschinn, in: Lexikon der islamischen Welt, 79-80.
Yon, Marguerite / Sznycer, Maurice, 1991, Une inscription phénicienne royale de Kition (Chypre), in: CRAI, 791-823.

Zapff, Burkard M., 1995, Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches [fzb 74], Würzburg.
Zatelli, Ida, 1998, The Origin of the biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of two Eblaite Texts, in: VT 48, 254-263.
Zehnpfennig, Barbara, 2000, Platon: Symposion [PhB 520], Hamburg.
Zekl, Hans Günter, 1992, Platon: Timaios [PhB 444], Hamburg.
Zenger, Erich / Hossfeld, Frank-Lothar, 1993, Die Psalmen I: Psalm 1-50 [NEB 29], Würzburg.
– *ders. / Hossfeld, Frank-Lothar*, [2]2000, Psalmen 51-100 [HThK.AT], Freiburg i.B. / Basel / Wien.
– *ders. / Hossfeld, Frank-Lothar*, 2002, Die Psalmen II: Psalm 51-100 [NEB 40], Würzburg.
Zgoll, Annette, 2003, Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen, in: Zenger, Erich (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum [Herders biblische Studien 36], Freiburg i.B. 2003.
Zijl, Peter van, 1972, Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics [AOAT 10], Kevelaer.
Zimmerli, Walter, 1969, Ezechiel 25-48 [BKAT 13/2], Neukirchen-Vluyn.
Zingsem, Vera, 2000, Lilith. Adams erste Frau, Leipzig.
Zwickel, Wolfgang, 1995, Art. Molech, in: NBL 2, 766.

Abbildungsverzeichnis

Register

Sachregister

Namen

Begriffe

Orte

Tiere

Stellenregister (in Auswahl)

Altorientalische Literatur

Bibel

Apokryphen und Pseudepigraphen

Qumran

Rabbinisches Schrifttum

Griechische und lateinische Autoren

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982. Epuisé.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / DIETZ OTTO EDZARD / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit.* Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger – Walther Sallaberger – Markus Wäfler. 1040 Seiten.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet.* VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique.* Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern.* Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte.* Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics.* XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.* Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

Zusammenfassung

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist der forschungsgeschichtliche Befund, dass unter dem Begriff «Dämon» eine Vielfalt von Phänomenen subsumiert wird. Der Gebrauch dieses Sammelbegriffs ohne semitisches Äquivalent suggeriert eine Einheitlichkeit der Quellen (Bilder und Texte), die sich bei näherer Betrachtung nicht bestätigt. Werden in Studien zur Ikonographie (bedrohliche) Mischwesen als «Dämonen» bezeichnet, so sind es in den Texten Krankheiten ebenso wie depotenzierte Götter oder Wesen, die die Peripherie der Zivilisation bevölkern, aus der Umwelt Israels übernommene Gestalten wie Lilit und *Ašmodai* oder Grenzgänger und Mittlergestalten wie die Figur des Satans. Die vorliegende Arbeit überprüft deshalb sowohl in terminologischer als auch funktionaler Hinsicht verschiedene Bestimmungsmerkmale des Phänomens «Dämon» (Aussehen: Mischwesen; Herkunft: depotenzierte Götter; Ort: Gegenwelten; Kommunikationsmittler: Grenzgänger; Bedrohung: Schadensgeister; Hilfe: Schutzgenien) hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf den ikonographischen Befund in Syrien-Palästina sowie auf alttestamentliche Texte. Dabei zeigt sich, dass verschiedene Zugänge zum Phänomen «Dämon» sich funktional jeweils nur auf bestimmte Texte bzw. Bilder anwenden lassen, auf andere aber nicht. Ein Überbegriff «Dämon/Dämonen» sollte deshalb für das alte Israel vermieden werden. Die beschriebenen Phänomene müssen vielmehr einzeln betrachtet und in einem zweiten Schritt auf ihre jeweiligen funktionalen Gemeinsamkeiten hin überprüft werden. In religionsgeschichtlicher Hinsicht führt die Untersuchung zum Ergebnis, dass sich über einen ausgeprägten Glauben an (negativ-)numinose Mächte neben Jahwe kaum dezidierte Aussagen machen lassen. In der Glyptik werden Schadensgeister nicht dargestellt. Stattdessen steht die Schutzthematik im Vordergrund, was lediglich als indirekter Hinweis darauf gewertet werden kann, dass es Gefahren gab, vor denen man sich schützen wollte. Im literarischen Bereich zeigt sich, dass man im alten Israel zwar Phänomene aus der Umwelt in die eigene Religion integrierte, sie zugleich aber theologisch instrumentalisierte. Nicht an *Dämono*logie, sondern an *Theo*logie ist den Texten gelegen: Jahwe ist nicht nur ein omnipotenter Arzt, sondern vor allem ein omnipotenter Herrscher, dessen Macht alle anderen Mächte überstrahlt. Das Fehlen einer dezidierten Dämonologie und eines damit verbundenen Beschwörungssystems dürfte politische, ökonomische und theologische Gründe haben: Dem Herrscher Jahwe selbst eigneten zunächst positive wie negative Seiten. Mit dem voll ausgebildeten Monotheismus von Judentum und Christentum, der Gott von negativen und unheimlichen Elementen befreien will, verschiebt sich allerdings die theologische Einsicht der Alleinursächlichkeit Jahwes. Die Ausbildung einer Hierarchie von Engeln und Dämonen entlastet in gewisser Weise das Gottesbild; zugleich führt der Glaube an Engel und Dämonen aber dazu, dass in den monotheistischen Religionen ein unterschwelliger Polytheismus aufrechterhalten wird.

Abstract

This study discusses the nature and function of so-called «demons» in Old Testament literature and iconography from the ancient Levant. The author examines both terminology used and the significance of «demons» in ancient Israel's religious history. Originally a Greek word, «demon» does not have an equivalent in Semitic languages. The use of the term by modern scholars suggests a unified concept which however cannot be confirmed by a close examination of relevant sources (images and texts). The author therefore engages in a different way with the material, discussing both the terminology used in the sources and the function of various classes of «demons». Images and texts are analysed according to defining features and functions: hybrid physiognomy; once mighty gods dispossessed of their power (in the case of Rešep or the *šedim*); residence in a dangerous counter-world (Lilit, *seᶜirim, ᵓochim, ᶜiyyim*); mediating role of boundary-crossing entities, such as Satan or Ašmodai, between the human and the numinous world; threat against humans *(deber, qeteb, barad)*. Since no single feature applies to all entities under discussion, the author concludes that scholars should refrain from using the overarching concept of «demons» with reference to ancient Israelite religion. The different phenomena have to be dealt with individually, and functional similarity should be stressed where applicable, but not postulated as a general rule.

Regarding the history of ancient Israelite religion, there seems to be no evidence for a specific belief in negative numinous powers beside Yahwe. Such powers are not represented in glyptic iconography, which is dominated by the issue of protection, help and healing. Still, threatening powers must have been conceived of, since protection was needed against them. But while both Old Testament texts and Syro-Palestinian iconography integrate some «demonic» phenomena taken from surrounding cultures into their own religious framework, they always use them to some theological purpose. As it happens, the sources never develop a theory of demons per se but they stress a theological message: Yahwe is more than an powerful healer, he is above all the omnipotent ruler, more mighty than any other ruler or power.

The lack of a specific demonology and, concurrently, of an official system of magic rituals to be employed against «demons», probably had political, economical and theological reasons. As ruler most mighty, Yahwe himself had positive and negative features and aspects. With the development of Jewish and Christian monotheism, however, believers sought to free God from his more negative and sinister features. As a result, the concept of Yahwe as the sole cause and origin of anything lost its full impact, being expanded by the notion of a hierarchical structure of angels and «demons». This on the one hand brought some relief to the concept of God; on the other hand, it allowed for a kind of polytheism to subsist within the framework of monotheistic religions.